Refleksi Filosofis atas Teologi dan Politik Islam

Kajian Filsafat Islam

Robby Habiba Abror, dkk.

Refleksi Filosofis atas Teologi dan Politik Islam

Kajian Filsafat Islam

Robby Habiba Abror, dkk.

UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA
NOMOR 28 TAHUN 2014
TENTANG HAK CIPTA

PASAL 2

Undang-Undang ini berlaku terhadap:

a. Semua ciptaan dan produk Hak Terkait warga negara, penduduk, dan badan hukum Indonesia;

b. Semua ciptaan dan produk Hak Terkait bukan warga negara Indonesia, bukan penduduk Indonesia, dan bukan badan hukum Indonesia yang untuk pertama kali dilakukan Pengumuman di Indonesia;

c. Semua ciptaan dan/atau produk Hak Terkait dan pengguna Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait bukan warga negara Indonesia, bukan penduduk Indonesia, dan bukan badan hukum Indonesia dengan ketentuan:

   1. Negaranya mempunyai perjanjian bilateral dengan negara Republik Indonesia mengenai pelindungan Hak Cipta dan Hak Terkait; atau
   2. Negaranya dan negara Republik Indonesia merupakan pihak atau peserta dalam perjanjian multilateral yang sama mengenai pelindungan Hak Cipta dan Hak Terkait.

BAB XVII KETENTUAN PIDANA

PASAL 112

Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 7 ayat (3) dan/atau Pasal 52 untuk Penggunaan Secara Komersial, dipidana dengan pidana penjara paling lama 2 (dua) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 300.000.000,00 (tiga ratus juta rupiah).

(1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 100.000.000 (seratus juta rupiah).

(2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

(3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).

(4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, pidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Refleksi Filosofis atas Teologi dan Politik Islam

Kajian Filsafat Islam

Robby Habiba Abror, dkk.

REFLEKSI FILOSOFIS ATAS TEOLOGI DAN POLITIK ISLAM: KAJIAN FILSAFAT ISLAM

Penulis : Robby Habiba Abror, Muhammad Taufik, Diana Sari, Faizal Ansori, Indarwati, Isfaroh, Kholilur Rohman, M. Iqbal Maulana, Moh Arif Afandi, Muhammad Syafi'i, Siti Maslakhah
Layout : Moh. Fathoni
Sampul : Gambar diolah dari *pinterest*

Cetakan Pertama, September 2018
x+278 hlm, 15 x 23 cm

ISBN : 978-602-6911-06-3

Diterbitkan oleh Penerbit FA Press berkerja sama dengan
Program Studi Magister Aqidah dan Filsafat Islam
Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Penerbit FA PRESS
Prodi Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Jl. Laksda Adisucipto, Yogyakarta.
Telp. (0274) 512156. Email: filsafatagama@gmail.com

UCAPAN TERIMA KASIH

Buku ini merupakan hasil kerja sama antara Program Studi S-2 Aqidah dan Filsafat Islam dengan penerbit FA Press. Berkat dukungan, dorongan, dan kerja nyata dari banyak pihak akhirnya buku ini bisa hadir di hadapan pembaca. Untuk itu, sebagai ketua Program Studi, saya menghaturkan terima kasih kepada Rektor UIN Sunan Kalijaga dan Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam yang telah banyak mendukung p1rogram peningkatan kualitas mahasiswa dan dosen di lingkungan Program Studi terutama dalam bentuk penulisan dan pencetakan kajian-kajian yang terkait program studi untuk pengembangan khazanah keilmuan dan pengembangan akademik.

Ucapan terima kasih juga saya haturkan kepada para penulis, editor, dan koordinator pelaksana, serta penyunting yang telah menulis dan mengedit dan menatanya sehingga menjadi sebuah buku yang siap dibaca oleh khalayak umum. Besar harapan saya, tradisi yang baik ini bisa dipertahankan dan bahkan lebih ditingkatkan lagi, baik dari sisi penulisan maupun pembiayaannya.

H. Zuhri

KATA PENGANTAR

Buku yang ada di hadapan pembaca ini merupakan hasil dari refleksi filosofis mahasiswa dan dosen Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kallijaga. Tulisan filosofis atas politik Islam dan konsepsi-konsepsi keislaman. Buku ini disusun menjadi dua bagian. Bagian pertama bertajuk refleksi filosofis politik Islam memuat tujuh tulisan. Bagian kedua, refleksi filosofis teologi Islam, terdiri dari lima tulisan.

Pada bagian pertama buku ini tulisan lebih fokus pada upaya refleksi atas konsepsi dan realitas politik Islam. Dalam tulisan pertama, Robby Habiba Abror menguraikan perihal dominasi dan aneksasi Zionis Israel atas Palestina, yang tidak lepas disunitas Arab dan peran Iran atas invasi Amerika Serikat. Sedangkan dalam tulisan kedua, Siti Maslakhah merefleksikan konsepsi terorisme dan jihad dalam perspektif teologis. Kholilur Rohman dalam tulisan ketiga menguraikan gagasan filsafat politik al-Kindi dan kontekstulisasinya di Indonesia. Kemudian, M. Iqbal Maulana lebih memaparkan pemikiran politik Ibnu Bajjah dan aktualisasinya bagi dunia modern. Tulisan kelima oleh Muhammad Syafi'i, mengulas konsepsi kepemimpinan religius dalam perspektif filsafat politik ala Qutb al-Din al-Shirazi. Berikutnya, Diana Sari mencoba merefleksikan filsafat sosial dan

politik Islam Ibnu Sina dengan fokus pada persoalan kuasa dan moral. Tulisan terakhir dalam bagian pertama ini, ditulis oleh Moh Arif Afandi. Ia berupaya merefleksikan pemikiran filsafat politik Aristoteles, terlebih tentang konsep negara dan pemerintahan ideal dalam rangka peningkatan kualitas moral.

Selanjutnya, lima tulisan pada bagian kedua buku ini secara umum mengkaji persoalan filsafat Islam dari berbagai topik. *Pertama*, Indarwati membahas teologi Islam rekonstruktif dari Muhammad Iqbal. *Kedua*, Isfaroh menulis tentang metode analisis sistem Jasser Auda dalam filsafat hukum Islam. *Ketiga*, M. Iqbal Maulana menyuguhkan sosok dan kiprah sufi-sufi perempuan dalam tajuk sprititualitas dan gender. *Keempat*, Faizal Ansori menggugat rusaknya moral kehidupan remaja pada era kekinian. Terakhir, tulisan kelima, Muhammad Taufik kembali merefleksikan konsep manusia dalam perspektif filsafat Barat.

Pada akhirnya, buku yang merupakan kumpulan tulisan ini dapat dikatakan sebagai satu kesatuan dalam rangka upaya merefleksikan berbagai persoalan dalam kajian filsafat Islam. Hal ini juga sejalan dengan tradisi pengembangan keilmuan dan komitmen program studi dalam dunia akademik. Tabik!

DAFTAR ISI

REFLEKSI FILOSOFIS POLITIK ISLAM

Refleksi Filosofis Dominasi dan Aneksasi Zionis Israel atas Palestina:

Disunitas Arab dan Peran Iran dalam Mengatasi Invasi Amerika Serikat

Robby Habiba Abror

A. Pendahuluan

Kecamuk yang tak berkesudahan terus terjadi di Timur Tengah. Noda hitam dalam sejarah kemanusiaan yang tak mungkin terhapus begitu saja. Semua orang tahu, tapi dunia tetap saja terdiam. Hanya negeri-negeri militan yang memiliki segenggam keberanian dan nyali kesyahidan yang berani melawan kebiadaban dan barbarisme zionis Israel, serta intimidasi Amerika Serikat (AS) dan sekutunya.

Dipicu oleh serangkaian serangan tentara zionis Israel atas warga Palestina dan perlawanan rakyat Palestina terhadap tindakan brutal dan semena-mena Israel. Pertarungan yang tidak seimbang. Menurut saya, ini bukan peperangan, melainkan penjajahan dan intimidasi militeristik yang dilakukan secara terus-menerus oleh Israel terhadap Palestina, sehingga melenyapkan semua bentuk kearifan, merusak nilai-nilai kemanusiaan dengan dalih yang dibuat-buat: mitos negeri yang dijanjikan, merasa selalu diancam, tetapi justru Israel sendirilah yang mengancam dan membunuh

dengan sadis bangsa lain dan merobohkan kewibawaan sebuah Negara yang babak belur dengan hanya bersenjatakan batu, Palestina.

Seperti menegakkan benang basah, sudah kusut dan kompleks persoalan yang sedang menimpa rakyat Palestina yang setiap detiknya di bawah intaian moncong senjata dan serbuan jet-jet tempur tentara zionis Israel. Memperbincangkan konflik Israel-Palestina dalam sejarah tak akan pernah selesai. Kemarahan dan kutukan dunia terhadap kebiadaban Israel atas Palestina—dan tentu saja juga kepada setiap Negara yang berani melawan Israel—tidak akan menyurutkan langkah tentara Zionis untuk mempertahankan wilayahnya dan mencaplok wilayah Negara-negara di sekitarnya.

Anehnya, AS mendukung penuh langkah apapun yang diambil oleh sekutunya, Israel. Demi memuluskan semua langkah kolonialisme politik dan imperialisme historis Israel, Negara adidaya AS hanya dianggap seperti sebuah desa kecil saja bagi sikap kekanak-kanakan Israel. Dukungan dan legitimasi AS mudah didapatkan untuk setiap serangan militer Israel sebagai dalih mempertahankan diri. Tidak ada lagi logika yang benar-benar dapat menjelaskan harmonisasi terkutuk AS-Israel di hadapan bangsa Palestina yang rapuh dan tertindas. Tidak ada lagi yang aneh!

Konflik Israel-Palestina memantik pandangan yang bertentangan secara diametral antara dua intelektual Muslim modern, Hassan Hanafi dari Mesir dan Muhammad 'Abid al-Jabiri dari Maroko. Al-Jabiri tak dapat membendung rasa kekecewaannya yang mendalam pada Hassan Hanafi yang masih berpikiran sempit dan sarat romantisme sejarah dalam melihat realitas Israel. Hassan Hanafi melihat orang Yahudi sebagai saudara dalam konteks agama yang mencapai masa

kejayaannya sebanyak dua periode, yakni di antara bangsa Arab di Spanyol dan di Perancis pada masa pencerahan. Menurut Hanafi, bahwa unsur-unsur Islam terus berlanjut pada para filsuf Yahudi pasca jatuhnya pemerintahan Islam di Andalusia, yaitu di tangan Hilal al-Fayruni, Levy ibn Gerson, Harun ibn Alija, Hasday ibn Ibrahim. Sehingga, ia menyamakan begitu saja antara kebudayaan Islam dengan Yahudi dalam ranah aktivitas kebudayaan dan pengetahuan seperti puisi, bahasa, akidah, filsafat, kedokteran, astronomi, tasawuf, dan tafsir.

Hanafi beranggapan bahwa robohnya pemerintahan Islam di Andalusia sebagai awal intimidasi agama di bawah badan-badan intelijen terhadap umat Islam dan Yahudi secara bersamaan, sehingga setelah itu sebagian besar di antara mereka hijrah ke Maghrib dan Masyriq di dunia Arab dalam suasana kebebasan beragama dan toleransi. Bagi Hanafi, bahwa model klasik Andalusia dan model baru revolusi Perancis merupakan dua model yang dapat dijadikan contoh ideal sebagai pondasi merekonstruksi ide pencerahan. Jadi, Hanafi tidak mempermasalahkan perbedaan substantif antara Islam dan Yahudi, karena baginya substansi Yahudisme sesungguhnya terletak pada iman kepada Allah dalam zat, sifat, dan segala keputusan-Nya, termasuk kerasulan para Nabi dan keabadian ruh, sebagai substansi dari seluruh risalah samawi yang sebenarnya juga ada dalam agama Kristen maupun Islam.[1]

Sebaliknya, kesan pembelaan dan pembenaran historis Hassan Hanafi ditentang keras oleh al-Jabiri yang mene-

---

[1] Hassan Hanafi dan Muhammad 'Abid al-Jabiri. *Hiwar al-Masyriq wa al-Maghrib: Talihi Silsilah al-Rudud wa al-Munaqasat* (Kairo: Maktabah Madbuli, 1990), 99-101.

gaskan perbedaan pendapatnya tentang persoalan Israel ini selamanya. Al-Jabiri percaya bahwa tidak ada solusi lain bagi arogansi Israel ini kecuali pembalasan yang lebih keras. Ia merasa terusik dengan konsep Hassan Hanafi mengenai "kebebasan" yang dinikmati oleh orang Yahudi di Andalusia pada masa Ibnu Maimun dan di Perancis pada masa para filsuf pencerahan. Ia tidak bisa menerima pengakuan Hassan Hanafi bahwa "orang Yahudi adalah saudara kita dalam agama" dan "Yahudisme merupakan kebudayaan rasional, moral, universal yang tidak berbeda dengan agama atau kebudayaan manapun."

Menurut al-Jabiri, bahwa sesungguhnya orang-orang Yahudi itu sangat paham bagaimana keadaan mereka di Andalusia, Perancis dan di negara lainnya sepanjang masa. Niat baik Hassan Hanafi terhadap Yahudi dalam menguraikan sejarah, bagi al-Jabiri tidak akan menyelesaikan apapun. Bahkan, al-Jabiri khawatir bahwa orang-orang Yahudi hanya akan menertawakan konsepsi Hassan Hanafi tentang sejarah mereka karena logika yang dipakai Hanafi adalah logika analogis yang tidak benar dan tidak tepat. Al-Jabiri mengkritik paparan historis Hassan Hanafi sebagai ahistoris. Baginya, bagaimana pun kebenaran historis itu, sejarah tak mungkin terulang. Logika Hassan Hanafi juga dibangun di atas premis-premis yang tidak dapat diterima, karena al-Jabiri memandang bahwa keadaan orang Yahudi di Andalusia justru menikmati kejayaan Islam dan di Perancis menikmati revolusinya. Al-Jabiri menyangsikan ketulusan orang-orang Yahudi untuk perdamaian, bahwa sama sekali tidak ada sesuatu yang baik dalam diri orang Yahudi, khususnya orang Yahudi Israel, kecuali nasib baiknya saja sebagai anak cucu dan keturunan genetik Arab yang termaktub dalam kitab-kitab suci agama-agama. Tetapi terlalu

banyak penyelewengan sejarah dan tafsir untuk melegitimasi kebiadaban dan arogansi Yahudi Israel. Al-Jabiri memahami tindakan distortif Israel yang selalu melihat sikap rakyat Palestina melawan tentara zionis Israel sebagai tindakan terorisme. Padahal, itu sesungguhnya adalah sikap perlawanan rakyat Palestina untuk mempertahankan wilayahnya dari penjajahan dan perampasan tentara zionis Israel. Al-Jabiri juga mendukung gerakan intifadah bangsa Palestina meskipun membuat Amerika Serikat, Perancis, Inggris dan orang-orang Yahudi Israel semakin meningkatkan kecaman dan serangannya terhadap rakyat Palestina.[2]

Al-Jabiri telah memahami betul karakter dan watak zionis Israel, sehingga bermain-main dengan sejarah Yahudi hanya membuang waktu saja. Sikap geram yang sama ditunjukkan oleh Mahmoud Ahmadinejad, mantan Presiden Iran—pada Oktober 2005 dan diulangi lagi pada konferensi bertajuk "*The World without Zionism*"—mengusulkan Israel harus dihapuskan dari peta dunia (*Israel must be wiped off the map*) dan menganggap peristiwa Holocaust tidak pernah ada dalam sejarah. Meskipun sebenarnya Ahmadinejad tidak pernah menyebut "Israel", dalam bahasa Persia ia mengatakan *rezhim-e ishghalgar-e qods* (rezim yang menjajah al-Quds). Dalam situs *ahmadinejad.ir.,* ia sebenarnya sedang mengutip pernyataan Ayatullah Khomeini, "*Imam ghoft een rezhim-e ishghalgar-e qods bayad az safheh-ye ruzgar mahv shaved* (Imam [Khomeini] berkata rezim yang menjajah al-Quds ini akan lenyap dari lembaran masa [sejarah])."

Kita dapat membaca hasil analisis tajam tentang arogansi zionis Israel dari banyak sumber bahkan dari yang paling independen. Setiap orang yang punya hati nurani

---

[2] *Ibid*., 103-105.

membaca realitas konflik Israel-Palestina dan kepekaan sejarah terhadap tindakan zionisme akan menyimpulkan bentuk kritisisme dan kebencian yang tak terduga atas setiap kebohongan yang telah dilakukan oleh Israel untuk meng-aneksasi negeri-negeri tetangganya. Tidak berlebihan jika Ron David, sengaja saya ambil penulis bebas yang relatif independen dari sikap provokatif untuk membeberkan sejatinya Israel dalam sependek sejarah untuk membukakan jejak-jejak sejarah kebiadaban Israel.

Ia menyatakan bahwa konflik Israel-Arab telah men-jungkirbalikkan setiap sudut pandang menjadi timpang dan menyebabkan setiap orang pintar tiba-tiba merasa diri men-jadi bodoh, yang sensitif berubah bengis dan siapa pun yang biasanya mempromosikan pikiran terbuka berubah fanatik buta. Orang-orang Israel percaya dengan sejarah klasiknya berdasarkan dalih kitab suci agama-agama, tetapi mereka tak mau menyadari kenyataan yang sesungguhnya jauh ber-tolak belakang dari apa yang termaktub dalam kitab-kitab tersebut. Tindakan zionis Israel sudah sangat jauh mene-likung kebenaran. Israel telah bertindak brutal dan sadis hingga era modern ini, saat negeri-negeri yang lain ingin memproklamirkan hak kedaulatan Negara mereka. Israel mencaplok tanah orang lain, tak segan-segan membunuh ribuan warga tak berdosa dan bahkan melanjutkan misi pembangunan perumahan di tanah-tanah yang mereka rampas. Tidak ada kata yang tepat untuk menggambarkan wajah Israel selain arogansi, penghinaan keji terhadap demokrasi dan hak-hak asasi manusia (HAM).[3]

---

[3] Ron David, *Arab dan Israel untuk Pemula*, terj. Pito (Yogyakarta: Resist Book, 2007), 1-3.

Kita dapat membuka kembali sejarah peperangan yang dilakukan oleh Israel terhadap beberapa negeri tetangganya. Pada 1950-an beberapa peperangan pernah dilakukan oleh Israel. Moshe Dayan, Kepala Departeman Operasi Angkatan Bersenjata Israel, saat tentaranya semakin lemah dan semangat tempur rendah, ia menunjuk Ariel Sharon mengkomando IDF (Israeli Defense Forces, pasukan pertahanan Israel). Sharon membentuk pasukan komando khusus, unit 101 yang berkonsentrasi pada serangan malam dan serangan balasan gadungan. Bagi Dayan, Israel harus menciptakan situasi berbahaya dan mengadopsi metode provokasi dan balas dendam. Sharon memerintahkan bawahannya untuk memancing orang Arab yang ada di sekitar wilayah itu agar melakukan tindakan yang dapat digunakan sebagai alasan untuk menyeberangi perbatasan di malam hari dan menghabisi orang Arab.[4]

---

[4] Kesimpangsiuran tentang istilah Timur Tengah dan Arab bisa dipahami karena ketidakjelasan wilayah yang umumnya disebut dalam diskursus politik dunia Islam. Beberapa negara yang sering disebut Timur Tengah ialah Iran, Irak, Suriah, Lebanon, Palestina, Mesir, Yordania, dan Israel. Kemudian delapan negara "Arabia", jazirah Arab, yaitu Arab Saudi, Uni Emirat Arab, Bahrain, Kuwait, Qatar, Oman, Yaman Utara dan Yaman Selatan. Sedangkan negara-negara yang kadang dianggap sebagai Timur Tengah, di antaranya Turki, Libya, Siprus dan Yunani. Orang Arab sebelum Perang Dunia I adalah orang dari Arabia atau orang Badui. Kemudian berubah yakni orang yang bahasa ibunya adalah bahasa Arab dan orang yang identik dengan sejarah, budaya dan agama Arab (Islam). Tidak semua orang Timur Tengah itu orang Arab. Seringkali Maroko, Tunisia, dan Turki hampir selalu dianggap sebagai negera-negara Arab, sedangkan Yunani jelas bukan Arab. Iran dikira Negara Arab, padahal warganya berbicara bahasa Persia. Israel dikelilingi oleh 260 juta orang Arab dari berbagai negara. Sekarang kita bisa membuka peta dunia dengan jelas dapat menunjukkan di mana semua Negara yang disebutkan tadi itu berada. *Ibid*., 6-7.

> Dalam buku yang ditulis Uzi Benziman berjudul *Sharon, an Israeli Caesar,* kita bisa mendapat gambaran jelas tentang Sharon. Bagaimana kepribadian Sharon, yang dengan mudah menggorok leher seorang tentara Mesir yang sedang tidur. Tentara-tentara asuhan Sharon membunuh begitu banyak orang-orang Suriah sampai membuat Ben Gurion, ahli penghalusan istilah, menyebut operasi itu "terlalu berhasil". Sharon mengomel pada dua tentaranya karena tidak membunuh dua orang Arab tua ketika mereka mempunyai kesempatan. Sharon tertawa ketika seorang junior menyiksa seorang Arab yang renta dan kemudian menembak bapak malang itu dalam jarak dekat. Sharon memerintahkan dua orang anggotanya untuk menyergap dan membunuh dua orang perempuan Yordania yang sedang berjalan menuju sumur untuk mengambil air.[5]

Kegilaan Sharon tidak hanya sampai di situ. Pada 14-15 Oktober 1953, Ariel Sharon dan pasukannya itu menyusup melintasi perbatasan ke Desa Qibya di tepi Barat wilayah Yordania dan membantai 53 orang penduduk Lebanon dan Palestina. Pada 1955, Israel menyerang Mesir, lalu mengarang cerita yang membuat dunia menyangka bahwa Mesirlah agresor sebenarnya. Pada 1956, menurut Yitzhak Rabin sebagai pemimpin Israel wilayah utara saat itu, ada 3000-5000 orang Arab—penduduk Israel—yang diusir oleh tentara Israel ke Suriah. Usai perang, tentara Israel yang menduduki tempat itu membantai ratusan rakyat Palestina dan menjarah rumah-rumah di jalur Gaza. Pada 1967 terjadi "Perang enam hari". Dimulai pada 5 juni 1967 yang dimenangkan oleh Israel. Israel melakukan serangan sembunyi-sembunyi dengan menghancurkan 300 pesawat

---

[5] *Ibid*., 123.

Mesir yang masih parkir dalam tiga jam pertama, kemudian setelah pihak Arab menyetujui gencatan senjata yang disponsori AS, Perserikatan Bangsa-bangsa (PBB) dan Rusia, Israel terus saja mencaploki teritorial yang bukan haknya. Sebelum diadakan gencatan senjata, Israel bahkan tidak mengotak-atik Suriah. Setelah perjanjian gencatan senjata itu, Israel menghabiskan dua hari penuh untuk meledakkan wilayah Suriah sesukanya.

Seruan gencatan senjata terus diteriakkan ke PBB tetapi PBB butuh waktu dua hari untuk memutuskan. Perwakilan AS di PBB dipimpin oleh Duta Besar Arthur Goldberg, seorang Yahudi. Kata Goldberg, Israel adalah agresor. Tapi ia menahan gencatan senjata sampai dua hari penuh karena: kebohongan Israel tercatat sebagai kebenaran resmi, Israel punya waktu lebih banyak untuk membunuh lebih banyak orang Mesir dan mendapat momen membunuhi penduduk dan mencuri teritorial Suriah. Dalam enam hari penyerangan, Israel telah mencuri semenanjung Sinai, jalur Gaza, Jerusalem Timur dan Tepi Barat serta menipu dunia dengan membuat peristiwa itu jadi sedemikian rupa sehingga dunia mengira bahwa orang-orang Arablah agresor sebenarnya. Setelah perang pada 1967, setengah juta orang-orang Arab melarikan diri atau diusir dari wilayah penaklukan. PBB "meminjamkan" 5000 mil persegi Palestina kepada Israel untuk sementara waktu. Pada 1955, Israel menduduki 8.000 mil persegi wilayah Palestina. Setelah perang 1967, Israel menduduki 30.000 mil persegi. 275 orang Israel mati, 12.000 orang Mesir mati. Israel membunuh dua ribu orang Mesir setiap harinya.

Pada 1969 Yasser Arafat menjadi Presiden Dewan Eksekutif PLO (Palestine Liberation Organization, Organisasi Pembebasan Palestina). Pada Oktober 1973 terjadi Perang

Yom Kippur (Hari Penyucian). Pada 6 Oktober 1973 (Hari Suci Yahudi), Mesir dan Suriah melancarkan serangan kejutan terhadap perkemahan angkatan bersenjata Israel di wilayah pendudukan. Israel membiarkan pihak Arab menyerang lebih dulu. Israel punya taktik sesuai rencana mereka. IDF (tentara pertahanan Israel) menderita kekalahan besar, Ariel Sharon mengundurkan diri dari angkatan bersenjata Israel. Tidak lama, Sharon dipanggil lagi untuk memimpin IDF dan menembus ke Kairo. Ia disebut rakyat Israel sebagai pahlawan Israel sebab memenangkan peperangan. Tentara Mesir dan Suriah hanya menyerang pasukan IDF di wilayah pendudukan di dataran Golan dan Sinai, tempat yang menurut PBB, seharusnya sudah dikosongkan Israel enam tahun sebelumnya. Sebanyak 2.552 orang Israel dan 15.000 orang Arab terbunuh.[6] Terlalu banyak nyawa Muslim melayang disebabkan oleh agresi militer zionis Israel yang didukung AS. Sampai artikel ini ditulis, Israel masih melanjutkan aneksasi, brutalitas, dan dominasinya di kawasan Timur Tengah, sungguh tindakan biadab, gegabah, dan bodoh memimpikan "tanah yang dijanjikan" (*the promised land*) dengan menguasai dan membantai orang-orang Arab dan dunia Islam.

B. Membaca Eksistensi dan Relasi Yahudi-Kristen-Islam: Upaya Mendekonstruksi Dusta Sejarah Zionisme

Setiap orang membicarakan dan mengharapkan perdamaian, kendati mudah diucapkan tetapi sukar diwujudkan. Umat Islam sudah paham betul siapa arsitek gerakan pendirian pemukiman di Gaza dan Tepi Barat kalau bukan Ariel

[6] *Ibid.*, 123-131.

Sharon. Ia telah memantik dan melestarikan pemusuhan Yahudi-Islam, persisnya tentara zionis Israel dengan rakyat Palestina. Tentu saja setelah itu, rencana Israel selanjutnya ialah mencaplok Yerusalem dan menjadikannya ibukota Israel yang sebelumnya di Tel Aviv. Kita mengenal Yerusalem sebagai tempat suci bagi tiga agama dunia: Yahudi, Kristen, dan Islam.

Pada 2017, Presiden AS Donald Trump secara resmi mengakui Yerusalem sebagai ibukota Israel dan memerintahkan Departemen Luar Negeri AS untuk memindahkan kedutaan besarnya dari Tel Aviv ke Yerusalem. Di Gedung Putih, 6 Desember 2017, Trump menyatakan:

> Hari ini akhirnya kami mengakui hal yang sudah jelas. Yerusalem adalah ibukota Israel. Pengakuan ini merupakan kenyataan. Ini sesuatu yang tepat dilakukan. Ini sesuatu yang harus dilakukan. Itulah sebabnya sesuai UU Kedutaan AS di Yerusalem, saya memerintahkan Departemen Luar Negeri untuk mulai bersiap memindahkan Kedutaan Besar Amerika dari Tel Aviv ke Yerusalem. Hal ini akan segera memulai proses mempekerjakan arsitek, pakar teknik dan perencanaan sehingga kedutaan besar yang baru, ketika selesai nanti, akan menjadi penghormatan yang luar biasa atas perdamaian.[7]

Setelah pidato Trump tersebut, Perdana Menteri Israel Benjamin Netanyahu menyambut baik pengumuman itu dan berulang kali mengucapkan terima kasih kepada

---

[7] www.reuters.com/article/us-usa-trump-israel/trump-recognizes-jerusalem-as-israels-capital-reversing-longtime-u-s-policy-idUSKBN1E01PS, dan www.cnn.com/2017/12/06/politics/president-donald-trump-jerusalem/index.html, diakses pada 17 Agustus 2018.

Presiden Trump. Sebenarnya pernyataan Trump itu tidak mengejutkan umat Islam, sebab kita tahu itu merupakan salah satu janji Trump pada masa kampanye Pemilu AS pada 2016 yang menyebut janjinya mengakui Yerusalem sebagai ibukota Israel berungkali. Salah satu proyek Israel sejak Trump menjadi Presiden AS ialah membangun permukiman di Yerusalem Timur. Pengakuan Israel dan AS atas Yerusalem langsung menuai kecaman dunia dan protes dari Palestina.

Dalam pemungutan suara (voting) di sidang darurat Majelis Umum PBB pada 21 Desember 2018 mendapati 128 negara di dunia menentang langkah AS yang mengakui Yerusalem sebagai ibukota Israel, hanya 9 negara yang mendukung langkah AS, sedangkan 35 negara lainnya abstain. Trump mengancam 128 negara tersebut. Resolusi sebagai hasil pemungutan suara di Majelis Umum PBB tersebut menegaskan bahwa status final Yerusalem hanya dapat diselesaikan melalui pembicaraan langsung antara Palestina dan Israel sebagaimana disepakati dalam sejumlah resolusi PBB sebelumnya. Hanya Amerika Serikat yang menentang rancangan resolusi di sidang Dewan Keamanan PBB itu.

Ketegangan Israel-Palestina yang tak berujung tersebut setidaknya dapat dibaca dari posisi Yerusalem sebagai simbol bersejarah bagi tiga agama—meminjam istilah Karen Armstrong, titik pusat geografi suci umat Yahudi, Kristen dan Islam. Armstrong melihat bahwa selama berabad-abad Yahudi, Kristen dan Islam dapat hidup damai di Yerusalem, dan selama itu pula mereka dibayang-bayangi oleh aura asosiasi yang membuat kota itu disebut kota suci (*al-quds* atau kudus). Mereka menemukan Tuhan mereka di kota suci itu, sehingga ketika kota terancam, mereka merasa kesuciannya dilanggar. Ia mendorong perlunya imajinasi dan komitmen

untuk mencari solusi bersama bagi persoalan Yerusalem.[8] Meskipun kenyataannya, seperti keputusan Trump dan Netanyahu, sesungguhnya Israel dan AS sendirilah yang merobohkan kompromi bagi terciptanya perdamaian.

Aspek mitos menjadi penting dalam mengisahkan persoalan Yerusalem. Setiap pemeluk agama meyakini status mitis dari kota itu. Mitologi Yerusalem tak dapat ditampik keberadaannya yang telah membangun imajinasi dan spiritualitas masing-masing pemeluk agama. Dengan meyakini mitos tersebut, seseorang dapat mengungkapkan makna batiniah Yerusalem dengan tempat dan benda bersejarah yang melingkupinya. Disebabkan oleh mitos yang sarat pengalaman estetik, rasa kesakralan dan simbol keilahian yang diyakini masing-masing pemeluk agama, sehingga munculnya perbedaan dan rasa paling benar tak terelakkan.

> Orang-orang Palestina mengklaim bahwa sama sekali tak ada bukti arkeologis bahwa kerajaan Yahudi didirikan Raja Daud dan bahwa tak ditemukan sedikit pun jejak keberadaan Bait Suci Salomo. Kerajaan Israel tidak disebut-sebut di satu teks yang sezaman dengannya, kecuali di Bibel. Oleh karenanya, besar kemungkinan hal itu hanyalah "mitos". Orang-orang Israel juga menolak kisah perjalanan Nabi Muhammad ke langit (Mi'raj) dari Haram al-Syarif di Yerusalem—sebuah mitos yang menjadi dasar penghormatan umat Muslim kepada al-Quds—sebagai sesuatu yang jelas tak masuk akal.[9]

---

[8] Karen Armstrong, *Yerusalem: Satu Kota Tiga Agama*, terj. Andityas P. (Bandung: Mizan, 2018), 14-15.

[9] *Ibid*., 23-24.

Kajian Karen Armstrong setidaknya dapat memperkaya cara pandang kita terhadap Yerusalem sebagai kota suci tiga agama, dalam memahami potensi konflik Israel-Palestina yang kerap meletus dan kebencian haus darah yang permanen. Nada pesimistis Armstrong, dalam bagian penutup bukunya, tak dapat disembunyikan. Tampak jelas pandangan Armstrong, tetap pada sikap semula, bahwa masa depan perdamaian Israel-Palestina tetap suram. Kenyataan ini didukung selama lebih dari dua ribu tahun, Yerusalem menjadi harapan apokaliptik umat Yahudi, Kristen, dan Islam. Ia masih penuh harap, bahwa masih banyak orang Yahudi dan Islam, Israel dan Palestina yang merindukan perdamaian dan hidup penuh toleransi.[10]

Kecamuk sejarah kebencian Barat terhadap Islam yang berkelanjutan, dalam konteks ini AS-Israel, seolah-olah membiarkan umat Islam terkikis habis secara esensial dan eksistensial sekaligus, benar-benar terjadi genosida di Palestina di depan mata telanjang dunia. AS-Israel tidak segan-segan menyerang dan membunuh umat Islam yang diberi cap teroris, dalam kaca mata AS-Israel, di negara mana pun mereka berada. AS-Israel adalah teroris yang sesungguhnya. Mereka mensponsori perdamaian dunia dan usaha melawan terorisme, tetapi mereka juga yang menghancurkan upaya tersebut dengan tindakan agresi militer ke Irak dan berbagai Negara Islam lainnya secara bodoh dan tidak bertanggung jawab. AS-Israel seharusnya membuka mata, sebab sungguh mustahil sikap membasmi dan membumihanguskan Islam dari dunia. Graham E. Fuller, Guru Besar sejarah di Kanada, bahkan mengingatkan kita semua bahwa seandainya dunia ini tidak ada Islam, kiranya akan

---

[10] *Ibid*., 612-613.

kurang kaya secara budaya dan intelektual.[11]

> Bayangkan sebuah dunia tanpa Islam. Tampaknya, hampir mustahil, saat gambar-gambar dan banyak rujukan tentang Islam menguasai judul-judul utama berita, gelombang-gelombang radio, layar-layar komputer, dan berbagai perdebatan politik kita. Kita dibanjiri oleh berbagai istilah seperti *jihad, fatwa, madrasah*, Taliban, Wahabi, *mullah*, martir, *mujahidin,* kaum radikal Islam, dan hukum-hukum syari'at. Tampaknya Islam menjadi titik sentral dalam upaya Amerika melawan terorisme dan komitmen jangka panjangnya untuk mengeobarkan berbagai perang di luar negeri yang dilancarkan dengan "Perang Global melawan Terorisme".[12]

Dunia tanpa Islam sebagai kehampaan sejarah dan kemustahilan. Tindakan menyingkirkan Islam dari pentas dunia, seperti menyapu angin, tidak akan menghasilkan apa-apa kecuali hanya akan menambah penderitaan umat Islam dan menghancurkan nilai-nilai kemanusiaan di muka bumi. Relasi Yahudi, Kristen, dan Islam yang memitoskan Yerusalem sebagai kota suci dalam imajinasi masing-masing agama samawi tersebut perlu dilihat dalam pandangan yang lebih adil dan tidak menafikan dan mendiskreditkan satu agama dengan yang lainnya. Tampaknya hanya akan mengulangi tesis Armstrong yang pesimis melihat sikap Israel dalam berinteraksi dengan Palestina. Biang dari segala persengketaan dan perselisihan politik Israel-Palestina setidaknya dapat ditelisik dalam kritik Majdi Husain Kamil

---

[11] Graham E. Fuller, *A World without Islam* (New York, Boston dan London: Back Bay Books, 2010), 40.

[12] *Ibid*., 3.

yang menegaskan bahwa wacana “bangsa pilihan Allah” pada orang-orang Yahudi membuat sikap pengkultusan diri yang berlebihan dan tindakan melampaui batas terhadap bangsa-bangsa lain yang mereka yakini sebagai pelayan mereka. Allah Swt. menyebutkan pengutamaan Bani Israel dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 47, “Hai Bani Israel ingatlah akan nikmat-Ku yang telah Aku anugerahkan kepadamu dan Aku telah melebihkan kamu atas semua umat.” Moralitas Yahudi patut dipertanyakan disebabkan tindakan yang selalu melanggar perjanjian dan kesepakatan, cermin retak etika Yahudi yang menjadi karakter buruk bangsa Yahudi sepanjang sejarah yang sering melegalisasi segala bentuk tindakan kekerasan terhadap Palestina dan bangsa-bangas lainnya.[13] Saya kutipkan pernyataan panjang Kamil yang menggambarkan karakteristik khusus orang-orang Yahudi,

> Sejarah mencatat bahwa seluruh bangsa yang telah menjamu, menyambut, menerima kehadiran, dan hidup bersama kaum Yahudi akan hidup menderita. Sikap tidak tahu terima kasih sudah menjadi watak mereka. Ha ini dapat ditunjukkan dari fakta kaum muslimin yang pernah berkali-kali menyelamatkan dan menerima mereka, tetapi mereka pun berkali-kali berbalik memusuhi kaum muslimin. Sejarah ‘Utsmani dan Andalusia membuktikan hal itu. Selain itu, kaum Yahudi juga dikenal licik. Jika menemukan suatu jalan yang di dalamnya terdapat kebaikan dan manfaat bagi manusia, mereka pasti melancarkan dan menyemburkan “racun-racun” ke dalamnya. Mereka lantas melakukan kecurangan, bertindak munafik, mencipta-

---

[13] Majdi Husain Kamil, *Kebohongan Sejarah yang Menggemparkan: Rahasia di Balik Konspirasi yang Mengguncang Dunia*, terj. Ganna P.A. (Bandung: Mizania, 2015), 74-75.

kan kekacauan, memecah-belah persatuan, memantik api dendam di antara kerabat, dan memecah belah persatuan, memantik api dendam di antara kerabat, dan bertindak seolah-olah mereka suka melakukan rekonsiliasi. Tak hanya itu, mereka pun senantiasa melakukan perbuatan keji secara terselubung dengan jalan mengumpankan hadiah dan suap dalam rangka membeli hati nurani manusia. Mereka juga mengembuskan desas-desus di kalangan bangsa dunia untuk menciptakan disharmoni karena mereka adalah kelompok yang anti-ketenteraman dan kedamaian.

Dari sejarah modern, orang-orang Yahudi akan kehe-ranan menyaksikan konspirasi dan kebencian kaum Yahudi terhadap seluruh dunia. Sebab, sesungguhnya orang-orang Yahudi tidak menyukai kedamaian dan koeksistensi bangsa-bangsa dunia. Mereka selalu berupaya untuk mengobarkan kerusuhan, sekalipun kekacauan itu jauh dari mereka dan tidak berpengaruh apa pun terhadap mereka. Mereka adalah kelompok yang membenci dunia dan berupaya semaksimal mungkin agar dunia terjerumus ke dalam jurang kesengsaraan.

Kaum Yahudi juga tidak mengenal teman dan sekutu. Sejarah mereka bersama Amerika Serikat dan Eropa menjadi bukti atas hal itu. Mereka memeinta bantuan Amerika dan Negara-negara Eropa untuk mendirikan Negara Israel di tanah Palestina. Mereka benar-benar mengeksploitasi negara-negara itu dengan buruk. Sampai-sampai, hingga saat ini, mereka tidak ragu-ragu untuk menggigit tangan orang-orang Eropa dengan cara dan faktor apa pun demi meraih sesuatu.

Meskipun terdapat hubungan diplomatik istimewa antara Israel dan Barat secara umum, Amerika yang menjadi pelindung Israel pun kerap menderita kerugian akibat perilaku-perilaku menyakitkan Israel

> terhadapnya. Israel adalah Negara tak berprinsip yang menegasikan etika humanis dan sosial kemasyarakatan serta menafikan afiliasi kebudayaan dari diri dan penduduknya.
>
> Sejak awal, gerakan zionisme mencoba untuk mereduksi sejarah Palestina yang diganti dengan sejarah bangsa Yahudi di Palestina serta berusaha menganulir sejarah lainnya, hingga Palestina secara mutlak absen di dalam sejarah bangsa Yahudi yang lebih mementingkan sejarah Yahudi di Eropa, sampai akhirnya muncul gerakan Zionisme pada abad ke-19.[14]

Kaum Zionis suka memelintir sejarah semaunya dengan mengksploitasi mitos dan memunculkan wacana "tanah yang dijanjikan" (*the promised land*) demi memuluskan semua kepentingan Israel. Satu hal yang seringkali didengung-dengungkan kaum Zionis yaitu bahwa mereka mempunyai slogan tentang Palestina yang disebut "negeri tanpa penduduk bagi bangsa tanpa negeri" (*the land without people for the people without land*). Sampai hari ini keberadaan negeri zionis Israel semakin kokoh berkat lobi-lobi zionis yang ber-

---

[14] *Ibid*., 81-82. Gerakan intelektual dan politik kaum Yahudi di AS yang lebih *hawkish* terwadahi dalam apa yang disebut sebagai neokonservatif atau "neokons" yang siap melayani Yahudi dan membela Israel. Gerakan neokons menjadi perspektif kebijakan luar negeri AS. Mereka juga yang merumuskan kebijakan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) atau *non-Government Organization* (NGO) di AS dan membangun opini publik lewat media massa. Neokons dalam banyak cara akan memastikan kuatnya persekutuan AS-Israel, mendukung penuh hak Israel dalam mempertahankan diri dan tentu saja bantuan luar negeri untuk Israel. Lihat A. Safril Mubah, *Menguak Ulah Neokons: Menyingkap Agenda Terselubung Amerika dalam Memerangi Terorisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007) dan Trias Kuncahyono, *Irak Korban Ambisi Kaum Hawkish* (Jakarta: Kompas, 2005).

hasil mengendalikan kebijakan politik luar negeri Amerika Serikat, tak terkecuali sikap zionis Israel terhadap Presidan AS Donald Trump dan sebaliknya. Apa yang disebut "tanah yang dijanjikan" dan slogan tersebut sesungguhnya hanyalah upaya zionis Israel dan AS untuk mengukuhkan budaya hegemoni dan dominasi mereka di Timur Tengah demi mengamankan proyek ekonomi dan masa depan mereka. Ini pesan radikal kepada dunia, agar tidak berani bertindak macam-macam terhadap Israel-AS, kecuali Iran. Amerika Serikat melakukan embargo terhadap Iran hingga hari ini, dimulai sejak Revolusi Islam pada 1979, ditandai dengan tumbangnya diktator Shah Reza Pahlevi yang digulingkan oleh rakyat Iran bersama-sama dengan Ayatullah Khomeini, tokoh Revolusi Iran dan pemimpin agung Iran pertama.[15]

C. Kemandirian Iran Mengatasi Tindakan Semena-mena Amerika Serikat dan Israel

Tidak butuh waktu lama untuk membaca agresi militer Israel. Saya kumpulkan data bulan Ramadan, Idul Fitri (Syawwal) sampai Idul Adha (Dzulhijjah) pada 2018 ini saja setidaknya sudah cukup membuat mata batin dan akal sehat ini terasa terkoyak melihat kekerasan Israel terhadap warga Palestina. Belum terlihat tanda-tanda tentara zionis Israel bakal menghentikan teror dan tindakan kekerasan mereka terhadap rakyat Palestina yang tidak terima dengan sikap Israel yang menganeksasi dan memindahkan ibukotanya

[15] Detik-detik kejatuhan rezim Pahlevi dan kepulangan Imam Khomeini dari pengasingannya di Paris, Perancis, ditulis dengan sangat baik oleh Nasir Tamara, jurnalis Indonesia, yang meliput langsung dari Iran dan ikut dalam rombongan pesawat yang membawa Ayatullah Khomeini dari Perancis ke Iran. Lihat, Nasir Tamara, *Revolusi Iran* (Jakarta: KPG Gramedia, 2017).

dari Tel Aviv ke Yerusalem. Tindakan yang didukung penuh oleh negeri adidaya AS. Sebenarnya Israel sudah lama meng-klaim Yerusalem sebagai ibukotanya sebagaimana hukum Negara Israel. Pada 1947, PBB setuju jika Palestina dibagi menjadi dua Negara, yaitu Negara Yahudi dan Negara Arab. Israel berdiri atau memproklamasikan kemerdekaannya pada 14 Mei 1948 lewat Perdana Menteri pemimpin Zionis, yaitu David Ben Gurion. Sehari sesudahnya, yaitu pada 15 Mei 1948 hingga 20 Juli 1949, lima Negara Arab—Mesir, Yordania, Suriah, Lebanon dan Irak—menyerang Israel, dipicu oleh penolakan mereka terhadap pembagian wilayah Mandat Britania oleh PBB atas Palestina. Inilah awal mula perang Israel-Arab. Israel memenangkan peperangan dan berhasil mencaplok wilayah Negara-negara tetangganya tersebut. Sejak itulah peperangan Israel-Arab terus terjadi.

Saat artikel ini ditulis, serangan AS-Israel terhadap Suriah yang dipimpin oleh Presiden Bashar al-Assad terus berlangsung, baik lewat jet-jet tempur maupun dari kapal induk AS yang merapat di Israel. Kepentingan AS-Israel dalam membangun kekuatan di Timur Tengah terkesan dipaksakan terhadap Suriah dengan dalih menghancurkan kantong-kantong teroris ISIS (I*slamic State of Iraq and Syam [Suriah]*, Negara Islam Irak dan Suriah [NIIS]) dikenal juga dengan sebutan *Daesh* (*al-Daulah al-Islamiyyah fi al-'Iraq wa al-Syam*). Padahal, upaya menggulingkan pemerintahan sah Bashar al-Assad adalah tujuan utamanya, demikian pula yang dikehendaki oleh Arab Saudi dan sekutunya di Timur Tengah. Tetapi fakta berbicara lain, AS pulang dan Israel sudah menarik diri dari medan tempur di Suriah karena dianggap tidak sah. Sedangkan Iran dan Rusia dianggap legal berada di Suriah karena atas permintaan langsung Presiden Suriah. Tujuan utama Israel-AS selain ingin menjatuhkan

rezim Bashar al-Assad, juga ingin menghentikan kekuasaan Iran di Suriah dan Timur Tengah. Seperti diketahui, sampai artikel ini ditulis, Iran sudah mampu menjadi "mitra koalisi permanen" dari Irak, Suriah, Lebanon,[16] Qatar, Yaman, Rusia dan terakhir Turki. Sehingga peta geopolitik Timur Tengah mulai berubah. Pada 21 Juni 2018, Arab Saudi mulai mengancam Qatar dan akan menggali kanal raksasa mengelilingi Qatar sepanjang 60 km agar menjadi pulau tersendiri yang terpisah dari daratan Saudi.[17] Opsi militer juga akan ditempuh Saudi, jika Qatar nekat membeli sistem pertahanan anti-rudal serangan udara S-400 dari Rusia. Pada 2018, tindakan ancaman serupa juga dilakukan oleh AS terhadap India dan Turki jika jadi membeli S-400 buatan Rusia, juga mengancam memberi sanksi kepada Indonesia karena membeli 11 jet tempur Su-35 Rusia. Akal sehat bisa membacanya dengan mudah.

Di tengah kekerasan Israel terhadap warga Palestina, Arab Saudi masih sibuk menyerang milisi Syi'ah Houthi di

---

[16] Hizbullah menjadi gerakan perlawanan militan Syi'ah di Lebanon dan menjadi ancaman nyata bagi Israel. Syi'ah di Lebanon adalah ibu kandung Hizbullah. Musa Kazhim, *Hizbullah: Sebuah Gerakan Perlawanan ataukah Terorisme* (Bandung: Noura Books, 2013), 10. Diskursus yang menarik tentang Sunni-Syi'ah lihat Robby Habiba Abror, "Dialektika Teologi Islam di Indonesia: Kritik MUI terhadap Syi'ah dan Bantahannya," Iskandar Z. (ed.), *Kalam: Mewacanakan Akidah Meningkatkan Keimanan* (Yogyakarta: FA Press, 2018). Sedangkan Hamas (*Harakah al-Muqawamah al-Islamiyyah*; Gerakan Perlawanan Islam) adalah sayap militan Palestina terhadap Israel, sehingga Israel selalu menyebutnya teroris Hamas, sama seperti menyebut teroris Hizbullah Lebanon. Musthafa Abd. Rahman, *Jejak-jejak Juang Palestina: Dari Oslo hingga Intifadah al-Aqsa* (Jakarta: Kompas, 2002), 86.

[17] www.dunia.tempo.co/read/1099419/arab-saudi-bangun-kanal-untuk-memisahkan-perbatasan-darat-qatar, diakses pada 20 Agustus 2018.

Yaman. Sejak 2015 hingga 2018 ini, serangkaian serangan militer Arab Saudi melalui darat, laut dan udara, belum ada tanda-tanda Saudi memenangkan peperangan dengan mudah untuk menguasai kembali Yaman sebagai sekutunya. Perang proksi antara Arab Saudi dan Iran makin meruncing, setelah Houthi menembakkan beberapa rudal balistik yang mampu menjangkau Riyadh dan beberapa kota lain pada 25 Maret 2018 meskipun dapat diintersep oleh Rudal Patriot buatan AS di Saudi.

Tidak mudah memetakan peran sekutu AS-Israel serta posisi Arab Saudi dan sekutunya di Timur Tengah, juga peran Iran dan sekutunya. Posisi terbaru, Turki sudah merapat dan menjadi sekutu Iran dan Rusia, meskipun terlanjur memesan pesawat canggih buatan AS F-35, AS masih mempertimbangkan dan menahannya sampai Presiden Recep Tayyip Erdogan bersedia membebaskan pendeta AS, Andrew Brunson yang ditahan Turki sejak 2016 karena dituduh terlibat dalam rencana kudeta terhadap Erdogan. Kendati pernah menjadi sekutu AS, komitmen Turki bergabung dengan aliansi politik dan militer Rusia-Iran dibuktikan dengan keikutsertaannya dalam dialog bersama Rusia dan Iran dalam rangka menumpas pemberontak ISIS atau Daesh di Suriah dan menyusun konstitusi baru Suriah. Pada 4 April 2018, Rusia, Iran dan Turki mengadakan Konferensi Tingkat Tinggi (KTT) trilateral di Ankara, Turki, sebelumnya pada pertemuan pertama diadakan di Kota Sochi, Rusia pada 22 November 2017 lalu.

Iran menjadi sekutu utama Suriah. Pada 10 Mei 2018, tentara Iran melancarkan serangan 20 rudal ke arah Dataran Tinggi Golan yang dikuasai Israel dan dibalas dengan 70 misil Israel ke basis militer Iran di Suriah. Perang pecah di Suriah sejak Maret 2011 dan pada 2018 ini Suriah meme-

nangkan peperangan terhadap pemberontak ISIS, juga berhasil mengusir AS-Israel, serta membuat Saudi Arabia dan sekutunya tidak lagi melancarkan intimidasi maupun aksi militernya. Iran dan Rusia berkomitmen membangun kembali Suriah yang luluh lantak oleh perang saudara dan terusirnya jutaan warga Suriah ke Eropa dan benua lain.

Presiden Donald Trump menegaskan jika tentara Paman Sam siap berada lebih lama di Suriah, asalkan Pemerintahan Arab Saudi harus membayar biaya kompensasi kontrak kerja militer AS. Kedekatan Raja Arab Saudi Salman bin Abdulaziz al-Saud dan Presiden Trump dalam mempererat kerjasama bilateral kedua Negara tak diragukan lagi. Kenyataannya, AS telah menghabiskan biaya perang yang tidak sedikit dan memilih menarik diri dari konflik Suriah. AS berhitung dengan langkah militernya, setelah pada masa Presiden George W. Bush pernah menginvasi Irak pada 2003 untuk menggulingkan rezim Saddam Hussein dengan dalih yang tidak pernah terbukti yaitu melucuti senjata pemusnah masal Irak dan telah menghabiskan biaya perang 3 triliun dolar.[18]

AS menarik diri dari JCPOA (*Joint Comprehensive Plan of Action* atau Rencana Aksi Bersama Komprehensif) pada 8 Mei 2018 dan mengecewakan dunia, terutama Negara-negara besar yang tergabung dalam kesepakatan nuklir Iran yang

---

[18] Uraian yang tajam tentang kerugian AS pada perang Irak, lihat Joseph E. Stiglitz dan Linda J. Bilmes. *Perang Tiga Triliun Dolar: Bencana Ekonomi di Balik Invasi Amerika ke Irak,* terj. M. R. Atmoko (Bandung: Mizan, 2009). Baca juga kebohongan-kebohongan Pemerintahan AS dan Israel; Scott McClellan, *Kebohongan di Gedung Putih: Warisan Dosa-dosa Bush bagi Penggantinya,* terj. H. Prasetyo (Jakarta: Gramedia, 2009); juga Paul Findley, *Diplomasi Munafik ala Yahudi: Mengungkap Fakta Hubungan AS-Israel,* terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1995).

ditandatangani masa Presiden AS Barack Obama pada 2015 lalu. JCPOA merupakan kesepakatan internasional, hasil interaksi Iran dengan enam negara, yaitu lima anggota tetap Dewan Keamanan PBB—AS, Rusia, Cina, Perancis, Inggris, ditambah Jerman, dan mereka wajib mematuhinya. Amerika Serikat berkomitmen membatalkan sanksi terhadap Iran berdasarkan resolusi 2231 Dewan Keamanan PBB dan Pasal 26, 28, dan 29 JCPOA. Tapi AS melanggar dokumen kesepakatan nuklir tersebut dengan keluar dari JCPOA. Trump menuding Iran telah melanggar resolusi Dewan Keamanan PBB karena telah menguji coba rudal balistik, memojokkan lembaga-lembaga pertahanan Iran sebagai ancaman bagi AS dengan penekanan pada Korps Garda Revolusi Islam Iran (Pasdaran) dan Unit Quds, serta menuduh Iran melanggar hak asasi manusia (HAM). Padahal dalam 28 laporan IAEA (*International Atomic Energy Agency* atau Badan Energi Atom Internasional) membuktikan bahwa program nuklir Iran tidak pernah menyimpang dan Teheran telah mematuhi semua komitmennya di JCPOA, tetapi Amerika melanggar janji-janjinya. Trump dan pejabat AS sengaja menghembuskan propaganda Iranphobia untuk menghalalkan segala macam cara dalam menaklukkan Iran.

Pasca perang Suriah, Amerika masih tersandera dalam kebiasaan memberikan tuntutan dan sanksi kepada Negara-negara lain yang tidak sejalan dengan kepentingannya. Kemarahan Presiden Trump sudah memuncak, setelah keluar dari kesepakatan nuklir JCPOA, akhirnya pada 21 Mei 2018 Amerika Serikat mengganti kesepakatan tersebut dengan perjanjian yang lebih lengkap, ancaman ultimatum dengan mengajukan 12 tuntutan yang harus dipenuhi Iran jika ingin terhindar dari sanksi AS, yaitu:

1. Iran harus melaporkan kepada Badan Energi Atom Internasional (IAEA) laporan lengkap militer program nuklirnya dan secara permaen dan terverifikasi meninggalkan program nuklirnya untuk selamanya.
2. Iran harus berhenti memperkaya dan tidak akan pernah kembali melakukan proses pengulangan plutonium. Ini termasuk menutup reaktor air beratnya.
3. Iran harus memberikan akses tanpa batas kepada IAEA untuk memasuki seluruh stius program nuklirnya tanpa terkecuali.
4. Iran harus mengakhiri penyebaran rudal balistiknya, menghentikan peluncuran dan pengembangan lebih lanjut sistem rudal berkemampuan nuklirnya.
5. Iran harus membebaskan semua warga AS, serta warga dari sekutu AS yang ditahan dengan tuduhan palsu.
6. Iran harus mengakhiri dukungannya untuk kelompok teroris di Timur Tengah, termasuk Hizbullah, Hamas, dan kelompok militan Islam Palestina.
7. Iran harus menghormati kedaulatan Pemerintah Irak dan mengizinkan pelucutan senjata, demobilisasi, dan reintegrasi milisi Syi'ah.
8. Iran harus mengakhiri dukungan militernya kepada kelompok milisi Houthi dan bekerja untuk penyelesaian politik damai di Yaman.
9. Iran harus menarik semua pasukan yang ada di bawah komandonya dari seluruh wilayah Suriah.
10. Iran harus mengakhiri dukungan untuk Taliban dan teroris lainnya di Afghanistan dan sekitarnya, serta berhenti menyembunyikan pemimpin senior al-Qaeda.

11. Iran harus mengakhiri dukungan dukungan pasukan Garda Revolusi Islam (IRG) untuk teroris dan sekutu militant di seluruh dunia.
12. Iran wajib berhenti mengancam negara-negara tetangganya, termasuk berhenti mengancam sekutu-sekutu Amerika seperti Israel, Arab Saudi dan Uni Emirat Arab, maupun ancaman pelayaran internasional hingga serangan siber.[19]

Presiden Iran Rouhani menolak 12 tuntutan AS dan sikap unilateralisme Amerika Serikat. Menteri Luar Negeri AS, Mike Pompeo memperingatkan bahwa AS akan menerapkan tekanan keuangan tersadis sepanjang sejarah yang belum pernah dilakukan AS sebelumnya pada rezim Iran. Menlu Iran, Mohammad Javad Zarif menjawab bahwa diplomatik AS sebagai tipuan belaka. Setelah gagal menuntut dan mengganjar Iran dengan sanksi keras, Trump mengancam akan menyerang Iran secara militer pada Agustus 2018. Iran bukanlah Irak, dunia paham betul bagaimana kekuatan militer dan kemandirian ekonomi Iran yang sejak 1979 diembargo AS. Keputusan Trump hanya gertakan sambal, praktiknya AS tidak pernah berani menginvasi Iran hingga hari ini.

Pada 2 Mei 2018, seorang hakim di AS mengeluarkan putusan yang mengharuskan Iran membayar lebih dari 6 miliar dolar AS kepada korban serangan 11 September 2001 yang menewaskan hampir 3.000 orang. Iran diperintahkan membayar 12,5 juta dolar AS per pasangan, 8,5 juta dolar AS per orang tua, 8,5 juta dolar AS per anak, dan 4,2 juta dolar AS per saudara kepada keluarga almarhum. Tingkat bunga

---

[19] www.aljazeera.com/news/2018/05/mike-pompeo-speech-12-demands-iran-180521151737787.html., diakses pada 21 Agustus 2018.

4,96 persen per tahun juga akan diterapkan sejak 11 September 2001 (9/11) hingga tanggal putusan itu. Ini putusan gila Amerika Serikat terhadap Iran. Setelah sebelumnya pada 29 Maret 2018, AS juga menuntut Arab Saudi harus membayar miliaran dolar AS kepada para korban serangan 9/11, karena Saudi dituding ikut membantu merencanakan serangan 9/11 tersebut. Urusan Saudi sudah selesai, kini Arab Saudi telah menjadi sekutu kuat Amerika Serikat, lain halnya dengan Iran yang akan tetap dicap teroris oleh AS. Gagal menuntut dan menyanksi Iran, AS akhirnya menempuh jalan lain, yaitu mengembargo pesawat komersial Iran dan mengancam perusahaan AS, Eropa dan Negara-negara lain untuk berbisnis dengan Iran. Tetapi faktanya, China, India dan Negara-negara Barat lainnya tidak peduli dengan ancaman AS dengan tetap membeli minyak dari Iran dan melanjutkan kerjasama ekonomi mereka. Iran telah membuktikan dirinya punya kemandirian ekonomi dan militer serta kepercayaan yang tetap terjaga dengan bangsa-bangsa lain. Inilah yang akan membuat AS dan sekutunya akan selalu mencari cara untuk menghancurkan Iran.

D. Penutup

Hubungan Israel-Amerika Serikat terjalin sangat mesra dan tak terbantahkan, karena keduanya saling membutuhkan dan punya kepentingan dan musuh yang sama. Kedua mitra koalisi permanen ini mempunyai senjata pemusnah massal atau bom nuklir dengan jumlah fantastis. Diperkirakan di dunia ini terdapat 14.995 bom nuklir dari Sembilan Negara—Rusia (7.000), AS (6.800), Perancis (300), China (270), Inggris (215), Pakistan (140), India (130), Israel

(80), dan Korea Utara (60).[20] AS-Israel memiliki bom nuklir, tetapi mereka sendiri yang selalu menuding Irak dan Iran. Perjanjian Pengurangan Senjata (*non-proliferation treaty*) berlaku sejak 1970, tetapi perlombaan senjata pemusnah massal (*weapon of mass destruction*) terus berlangsung dalam bentuk modernisasi atau pembaruan.

Bertrand Russell, seorang filsuf Inggris khawatir jika pecah perang nuklir niscaya akan melahirkan bencana yang nyata bagi bumi ini. Ia mengingatkan bahwa hanya dengan akal sehat bencana akibat perang nuklir itu dapat dihentikan atau manusia akan dibiarkan punah.[21] Dalam tradisi filsafat politik, Russell telah mengajarkan pentingnya pemikiran yang jernih melihat situasi politik dunia yang pelik dan penuh kepentingan.[22] Setiap bangsa ingin hidup bebas di bawah payung toleransi antar umat beragama dan hadirnya Negara yang menghormati HAM dengan benar dengan melucuti total senjata pemusnah masal dan ikut menciptakan perdamaian dunia dengan adil.[23] Israel-AS paham betul soal demokrasi dan HAM, sebagaimana mereka fasih bicara perdamaian dan toleransi. Tetapi itu semua hanya bernilai sebatas retorika dan pelecehan terhadap sejarah jika prak-

---

[20] www.independent.co.uk/news/world/14995-nukes-all-the-nations-armed-with-nuclear-weapons-and-how-many-they-have-a7884256.html., diakses pada 21 Agustus 2018.

[21] Bertrand Russell, *Akal Sehat dan Ancaman Nuklir,* terj. Ira P. R. (Yogyakarta: Ikon, 2002), 21.

[22] Giovanna Borradorri, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida* (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 2003), 6.

[23] Robby Habiba Abror, *Islam, Budaya dan Media: Studi Filsafat Interdisipliner dan Terapan Kontemporer* (Yogyakarta: Multi Presindo, 2013), 29.

tiknya masih terlibat dalam invasi, dominasi dan aneksasi terhadap negara-negara lain yang berbeda pendapat dan kepentingan. Tindakan intimidasi, agresi Israel dan gaya-gaya ancaman sanksi AS yang tidak bisa dibenarkan oleh hukum agama ataupun nalar politik yang sehat dan berkeadaban sudah seharusnya untuk segera diakhiri demi terwujudnya keadilan dan perdamaian dunia.

Daftar Pustaka

Abror, Robby Habiba. *Islam, Budaya dan Media: Studi Filsafat Interdisipliner dan Terapan Kontemporer.* Yogyakarta: Multi Presindo, 2013.

______. "Dialektika Teologi Islam di Indonesia: Kritik MUI terhadap Syi'ah dan Bantahannya." Iskandar Z (ed.), *Kalam: Mewacanakan Akidah Meningkatkan Keimanan*. Yogyakarta: FA Press, 2018.

Armstrong, Karen. *Yerusalem: Satu Kota, Tiga Agama,* terj. Andityas P. Bandung: Mizan, 2018.

Borradori, Giovanna. *Philosophy in a Time of Terror: Dialoques with Jurgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago dan London: The University of Chicago Press, 2003.

David, Ron. *Arab dan Israel untuk Pemula*, terj. Pito. Yogyakarta: Resist Book, 2007.

Findley, Paul. *Diplomasi Munafik ala Yahudi: Mengungkap Fakta Hubungan AS-Israel,* terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1995.

Fuller, Graham E. *A World without Islam*. New York, Boston dan London: Back Bay Books, 2010.

Hanafi, Hassan & Muhammad Abid al-Jabiri. *Hiwar al-Masyriq wa al-Maghrib: Talihi Silsilah al-Rudud wa al-Munaqasat.* Kairo: Maktabah Madbuli, 1990.

Kamil, Majdi Husain. *Kebohongan Sejarah yang Menggemparkan: Rahasia di Balik Konspirasi yang Mengguncang Dunia,* terj. Ganna P. A. Bandung: Mizania, 2015.

Kazhim, Musa. *Hizbullah: Sebuah Gerakan Perlawanan ataukah Terorisme?* Bandung: Noura Books, 2013.

Kuncahyono, Trias. *Irak Korban Ambisi Kaum Hawkish.* Jakarta: Kompas, 2005.

McClellan, Scott. *Kebohongan di Gedung Putih: Warisan Dosa-dosa Bush bagi Penggantinya*, terj. H. Prasetyo. Jakarta: Gramedia, 2009.

Mubah, A. Safril. *Menguak Ulah Neokons: Menyingkap Agenda Terselubung Amerika dalam Memerangi Terorisme.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Rahman, Musthafa Abd. *Jejak-jejak Juang Palestina: Dari Oslo hingga Intifadah al-Aqsa.* Jakarta: Kompas, 2002.

Russell, Bertrand. *Akal Sehat dan Ancaman Nuklir,* terj. Ira P. R. Yogyakarta: Ikon, 2002.

Stiglitz, Joseph E. & Linda J. Bilmes. *Perang Tiga Triliun Dolar: Bencana Ekonomi di Balik Invasi Amerika ke Irak,* terj. M. R. Atmoko. Bandung: Mizan, 2009.

Tamara, Nasir. *Revolusi Iran.* Jakarta: KPG Gramedia, 2017.

Terorisme dan Jihad: Sebuah Tinjauan Teologis

Siti Maslakhah

Pendahuluan

Maraknya aksi terorisme beberapa waktu lalu menimbulkan stigma negatif terhadap umat Islam, khususnya di Indonesia. Mengapa tidak? Selain pelaku (teroris) beragama Islam, mereka pun mengklaim bahwa perbuatannya merupakan wujud dari *jihad fisabilillah*, suatu perjuangan melawan ketidakadilan dan penindasan yang dialami umat Islam oleh kekuatan asing (Barat) khususnya Amerika dan sekutu-sekutunya di beberapa bagian dunia Islam seperti di Afganistan, Irak, dan Palestina.

Sejak peristiwa September 2001 yang menggemparkan dunia, khususnya Amerika Serikat, muncul kecenderungan untuk mereduksi pengertian terorisme menjadi seakan identik dengan agama Islam. Setiap penyebutan kata *teroris* melekat *stereotype* pada sosok Osama bin Laden atau "para teroris muslim" lain.[1] Indonesia sebagai negara berpenduduknya mayoritas Muslim dan sekaligus merupakan negara

---

[1] Abdul Wahid, et.al., *Kejahatan Terorisme Perspektif Agama, HAM, dan Hukum* (Bandung: Refika Aditama, 2004), 57.

yang berpenduduk Islam terbesar di dunia telah mendapat label sebagai negara sarang teroris. Hal ini disebabkan oleh rentetan peristiwa teror, antara lain pemboman di Legian, Kuta, Bali, yang menelan korban ratusan orang meninggal dunia. Peristiwa ini mendorong dewan keamanan PBB mengeluarkan resolusi yang menyatakan bahwa serangan di Bali ini sebagai ancaman bagi perdamaian dan keamanan internasional. Oleh karena itu, semua anggota PBB harus bekerja sama untuk memerangi terorisme.[2]

Kenyataan menunjukkan bahwa teroris di Indonesia bukan hanya warga Negara Indonesia, namun ada beberapa diantaranya orang asing yang dengan keahliannya merekrut pemuda-pemuda Indonesia untuk meledakkan bom di tanah airnya sendiri dan menimbulkan korban yang tidak sedikit yaitu saudara-saudaranya sendiri. Beberapa pelaku peristiwa peledakan bom di tanah air sering mengatas-namakan Islam, dan bahkan membawa nama kelompok Islam tertentu. Terlepas klaim tersebut benar atau salah, aksi tersebut tentu bukanlah wujud implementasi ajaran Islam. Sebaliknya, perilaku itu menyimpang jauh dari ajaran Islam itu sendiri. Islam merupakan agama rahmat untuk seluruh alam semesta. Karakter dasar ini seharusnya menjadi landasan bagi semua institusi yang menyandarkan garis perjuangannya pada Islam.[3]

Terorisme telah menjadi fenomena global. Gerakan ini merambah negara-negara di dunia termasuk Indonesia. Sebagaimana kawasan lainnya, terorisme di Indonesia juga

---

[2] S. Endriyono, *Terorisme Ancaman Sepanjang Masa* (Semarang: Media Agung Persada, 2005), 35.

[3] Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial* (Bandung: Mizan dan Yayasan Ikhlas, 2006), 189.

memiliki dasar-dasar teologi dan ideologi serta jejaring sehingga memiliki kekuatan. Hingga saat ini terorisme menjadi salah satu tantangan dan ancaman terhadap ketahanan nasional yang didasari oleh pemahaman keagamaan atau teologi. Berdasarkan uraian di atas penulis merasa tertarik untuk mengkaji masalah-masalah yang terkait dengan pandangan Islam mengenai terorisme dan jihad.

Terminologi Terorisme

Kata *teroris* dan *terorisme* berasal dari kata Latin *terrere,* yang berarti membuat gemetar atau menggetarkan. Kata *teror* juga bisa berarti menimbulkan kengerian. Pada dasarnya istilah *terorisme* merupakan sebuah konsep yang memiliki konotasi yang sensitif karena terorisme mengakibatkan timbulnya korban warga sipil yang tidak berdosa.[4]

Terorisme secara kasar merupakan suatu istilah yang digunakan untuk penggunaan kekerasan terhadap penduduk sipil atau non-kombatan untuk mencapai tujuan politik dalam skala lebih kecil dari pada perang. Dari segi bahasa, istilah *teroris* berasal dari Perancis pada abad ke-18. Kata *terorisme* berarti dalam keadaan teror (*under the terror*), berasal dari bahasa Latin *terrere* yang berarti gemetaran, dan *detererre* yang berarti takut.[5]

Dalam The Prevention of Terorism, Act. 1984, pasal 114 ayat satu, dijelaskan bahwa terorisme adalah "*terrorism means the use of violence for political ends and includes any use of violence for the purpose putting the public or any section of*

---

[4] Indriyanto Seno Adji, *Terorisme dan HAM dalam terorisme: Tragedi Umat Manusia* (Jakarta: O.C. Kaligis & Associates, 2001), 18-19.

[5] Bambang Abimanyu, *Teror Bom di Indonesia* (Jakarta: Grafindo. 2005), 62.

the public in fear" (terorisme adalah penggunaan kekerasan untuk tujuan politik, termasuk menggunakan kekerasan untuk membuat masyarakat atau anggota masyarakat ketakutan).

Definisi terorisme baik menurut para ahli maupun peraturan perundang-undangan memiliki kesamaan yakni bahwa terror adalah perbuatan yang menimbulkan ketakutan dan kengerian pada masyarakat. Dengan kata lain, seluruh definisi tentang teror mengandung unsur ketakutan.

1. Teroris Tradisional

Teroris tradisional adalah teroris yang populer pada paruh kedua abad ke-19 dan permulaan abad ke-20. Ragam teroris yang menekankan huru-hara dan anarkisme ini, menentang negara dan pemerintahan. Teroris ini menggunakan kekerasan untuk meruntuhkan pondasi-pondasi pemerintahan. Mereka juga menggunakan cara-cara teror terhadap tokoh-tokoh, dengan dalih membebaskan individu dan kelompok dari kekuasaan pemerintah. Mereka bertumpu pada pandangan masyarakat dapat hidup berdampingan secara damai, tanpa pemerintahan yang memaksa untuk paruh kedua abad ke-19 di Rusia dan Perancis.[6]

Prinsip-prinsip pemikiran kaum anarkis berakar pada pandangan-pandangan Mikhail Alexander, Tisch Baconin, dan Petrus Krupankin. Mereka mengambil prinsip *the strategy of propaganda by need* dan menggunakan teroris demi menggapai prinsip-prinsip mereka.[7] Dalam operasi-

---

[6] Eric Morris, T*errorism: Threat and Response* (Houndmills: McMilan, 1987), 27.

[7] Abul Wahab Humid, *Al-Ajram as-Siyasa* (Beirut: Dar al-Ma'arif, 1963), 221.

operasi mereka, kaum anarkis memberi perhatian khusus pada penggunaan bahan peledak dan dinamit. Mereka menyangka, senjata-senjata seperti ini memberi kesempatan kepada para revolusioner memilih tujuan-tujuan mereka dan mengaplikasikan sebagian besar nilai-nilai mereka dalam melawan tokoh-tokoh pemerintah. Oleh karena itu, dalam aksi-aksi mereka, para pelaku teror menggunakan paket-paket bom sedemikian rupa, sehingga tidak ada ibu kota di Eropa yang aman dari serangan mereka. Akibatnya, para korban teror mereka tersebut di seluruh kota di Eropa.[8] Bentuk terorisme ini digunakan oleh kaum Zionis secara luas pada paruh pertama abad ke-20. Di Palestina, melalui persekongkolan dengan elemen-elemen penjajah Inggris, mereka menggunakannya untuk menghadapi Muslim Palestina.

2. Teroris Modern

Terorisme modern merupakan ragam teroris yang terkadang hadir di konteks kekinian. Ragam ini meliputi sebagian besar kelompok dan organisasi teroris modern abad ini. Teroris ini bercampur dengan gerakan kiri dan kecenderungan fasis-rasis.[9] Teroris ini lebih memiliki karakter urgensi kolektif dan terorganisasi daripada berkarakter individual. Mereka juga memiliki fasilitas dan persenjataan mutakhir. Ragam teroris ini mencakup semua jenis dan bentuk teroris kontemporer, juga digunakan rezim Zionis.

---

[8] Eric Morris, *Terorism: Threat and Response*, 15.

[9] Abul Wahab Humid, *Al-Ajram as-Siyasa,* 222.

3. Teroris Individual

Teroris individual merupakan aksi teror yang dilakukan oleh orang-orang tertentu, baik sendirian maupun dalam sebuah kelompok terorganisasi. Teroris semacam ini ditujukan kepada suatu sistem atau negara tertentu. Sebagian orang menyebutnya dengan *terrorism from below* (teroris dari bawah)[10] dan sebagian lainnya menyebutnya *terrorism white* (teroris putih).[11] Teroris ini memiliki karakter penyebaran, konsistensi, serta variasi teroris dari kelompok anarkis hingga kelompok rasis dan sparatis (yang memiliki tujuan-tujuan kesukuan), demikian juga kelompok teroris revolusioner ekstrim dan kelompok rasis moderat mendukung model teroris ini.

4. Teroris Negara

Teroris negara merupakan teroris yang dilakukan pemerintah melalui pemberlakuan kebijakan dengan tujuan menciptakan rasa takut di tengah warga dalam negara, sehingga mereka terpaksa mematuhi kehendak dan keinginan negara. Namun, mungkin saja pemerintah juga melakukan tindakan-tindakan ini di luar negara, guna mewujudkan sebagian tujuan yang tidak bisa dicapainya atau tidak bisa diperoleh dengan sarana dan metode legal. Sebagian politisi menyebut model ini dengan *terrorism from above* (teroris dari atas), sedangkan sebagian lainnya menyebutnya dengan istilah *terrorism red* (teroris merah). Sebagian lagi menyebutnya dengan istilah *teroris pemerin-*

---

[10] Leonard B. Weinberg, *Introduction to Political Terrorism* (New York: Mc Graw-Hill Publishing Company, 1989), 12.

[11] F. Diniyoff, *Nazhariyat al-Unf fi ash-Shira al-Idiuluji,* Cet. I (Damaskus: t.p., 1983), 343.

*tah*an non-demokrasi, teroris pemerintahan individual dan teroris militer.[12]

Setelah pembentukan rezim Zionis, Israel mempraktekkan model teroris ini secara sangat terorganisir dan luas, baik di dalam maupun di luar tanah pendudukan Palestina terhadap para penentang mereka, sehingga model operasi terror rezim Zionis ini disebut dengan teroris Negara Israel.

5. Teroris Domestik

Teroris domestik merupakan aksi teror yang terjadi setelah kondisi-kondisi dalam sebuah negara di antaranya, sebagai berikut:

a. Para pelaku dan korban teroris adalah warga negara, yang menjadi tempat terjadinya aksi terorisme.
b. Efek dan dampak aksi teroris ini hanya terbatas pada negara itu saja.
c. Perencanaan dan persiapan aksi teroris dilakukan dalam lingkup batas otoritas dan geografis negara bersangkutan.
d. Para pelaku aksi teroris berada dalam batas negara itu.[13]

Setelah dimulainya gerakan Intifadah Masjidil Aqsa, rezim Zionis menggunakan model teror ini dalam menghadapi para aktivis gerakan tersebut, termasuk juga pemimpin dan kader-kader Hamas, Jihad Islam, dan Fatah. Rezim ini meneror para pemimpin perlawanan Palestina dan aktivis

---

[12] Shalahuddin Amir, *Al-Muqawamah asy-Sya'biyah al-Musallahah fi al-Qanun ad-Dauli al-Am* (Kairo: Dar al-Fkr al-Arabi, 1977), 486.

[13] Abdul Aziz Mukhaimir Abdul Hadi, *Al-Irhab ad-Dauli* (Kairo: Dar an-Nahdhah al-Arabiyah, 1986), 48.

Intifadah di tanah pendudukan melalui kelompok pembunuh yang dibentuknya.

6. Teroris Internasional

Teroris internasional merupakan model terorisme yang berdimensi internasional dan umumnya terwujud dengan kriteria berikut:

a. Perbedaan kewarganegaraan para pelaku teror.
b. Perbedaan kewarganegaraan antara pelaku dan korban teror.
c. Tempat terjadinya teror tidak terbatas di negara yang didiami oleh para pelaku teror.
d. Aksi teroris ditujukan terhadap sarana transportasi internasional.
e. Dibatasinya aksi teroris terhadap satu negara.
f. Perbedaan tempat perencanaan persiapan, dan pelaksanaan operasi teror.
g. Operasi teror dilaksanakan dengan hasutan atau perantaraan negara ketiga.
h. Para pelaku teror didukung secara material dan spiritual.
i. Berlindungnya para pelaku ke negara lain, setelah melakukan operasi teror.

Model yang satu ini tidak mengikuti kelayakan sanksi dari negara tertentu, melainkan berdasarkan sanksi yang ditentukan dalam prinsip undang-undang umum internasional. Prinsip-prinsip ini diperoleh dari perjanjian-perjanjian internasional terkait masalah ini. [14]

---

[14] Abdul Khaliq, *International Coorperation to Suppers Terorism* (New

7. Teroris Reaksioner

Teroris reaksioner merupakan model teroris yang menginginkan terjaganya kondisi sosial-politik yang ada di masyarakat. Tujuannya adalah salah satu dari poin-poin berikut:

1. Menjaga kekuasaan etnik atau ras.
2. Menjaga masyarakat, tanpa terpengaruh agama, aliran, dan suku lain.
3. Menjaga kekuasaan nilai-nilai agama tertentu.

Organisasi-organisasi teroris semacam ini biasanya menjadikan orang-orang asing sebagai sasaran mereka. Mereka meyakini bahwa pekerjaan nasional hanya milik warga setempat dan selain mereka harus dikeluarkan. Biasanya mereka melakukan aktivitas melawan aliran-aliran politik penentang dan berhaluan kiri. Mereka melawan partai, kelompok, dan organisasi yang berusaha menyebarkan kekuasaan suku, aliran, dan agama lain di tengah masyarakat. Biasanya model teroris ini tidak ditentang oleh pihak pemerintah yang berkuasa. Bahkan, sebagian tidak hanya sekadar mendukung, melainkan juga memanfaatkannya sebagai alat dalam melakukan terorisme negara.[15]

Model yang satu ini dapat dididentifikasikan dalam dua bentuk cabang terorisme. Salah satu dari dua bentuk ini bertumpu pada pondasi ideologis, yang bertujuan memerangi kekuatan dan aliran pemikiran lawan dan haluan kiri. Selain itu, berlandaskan pada fondasi rasis, yang bertujuan melawan segala bentuk kehadiran imigran asing di negerinya. Banyak organisasi-organisasi yang tersebar di dunia khusus-

---

York: Graw Hill Publishing Company, 1989), 10.

[15] Weinberg, *Introduction to Political Terrorism,* 11.

nya Amerika Serikat, Jerman, Perancis, Italia, dan Afrika Selatan melakukan teror seperti ini.[16]

Sejak awal berdirinya, rezim Zionis di Palestina mendukung model terorisme ini, yang biasanya dilakukan kelompok-kelompok aliran ekstrim Zionis terhadap warga Palestina. Setiap kali ada tuntunan kepentingan, rezim Zionis berusaha memanfaatkan kelompok-kelompok ini untuk melaksanakan operasi teror terhadap kaum Muslim.

8. Teroris Etnis Separatis

Teroris etnis separatis adalah model teroris yang ingin menyerahkan kekuasaan kawasan milik suatu negara kepada pihak lain. Biasanya, organisasi-organisasi yang memiliki esensi rasa atau etnis melakukan terorisme jenis ini. Mereka berusaha memisahkan diri dari pemerintah pusat dan mewujudkan identitas independen. Oleh karena itu, organisasi-organisasi ini menjadikan orang-orang atau lembaga-lembaga negara yang dianggap bertanggung jawab menghalangi mereka untuk memiliki identitas independen atau anggota mereka juga bekerja sama dengan negara, sebagai sasaran aksi teror mereka. [17]

Selain itu, secara umum, model terorisme ini bertumpu pada dukungan terhadap anggota-anggota kelompok ras-etnis yang berusaha mencapai tujuan separatis mereka. Model ini tidak dikuasai oleh haluan ideologis tertentu. Melainkan oleh keseragaman tujuan, yaitu upaya untuk

---

[16] Martin Luther King, *Limadza Nafida Shabruna* (Kairo: Muassasah Siji al-Arab, 1966), 155.

[17] Ibrahim D. Abrasy, "Al-Unf as-Siyasi baina al-Irhab wa al-Kafah al-Masyru"," *Majalah al-Wahda*h, Vol. 67 (1990), 90.

memperoleh identitas independen.[18]

9. Teroris Intelektual

Teroris intelektual merupakan aksi teror yang bertujuan menghapus pemikiran yang berlaku dan menciptakan yang berlaku baru dan menciptakan pemikiran baru. Sebagian orang dengan pertimbangan bahwa bahasa adalah salah satu sarana control, bukan hanya melalui nilai-nilai yang diserukannya, melainkan juga dalam bingkai komunikasi dan jenis informasi yang diberikannya, termasuk pandangan yang diciptakannya dan propaganda yang dilakukannya menyebut ragam teroris ini dengan terorisme bahasa.

Terorisme dalam Sejarah Peradaban Islam

Jauh sebelum opini dunia tentang "terorisme Islam" muncul ke permukaan, kita pernah mendengar sebutan "fundamentalisme Islam". *Fundamentalisme* dalam bahasa Arab, *al-ushuliyyah,* yang berarti "mendasar atau berdisiplin dalam menjalankan kewajiban agama". Dengan demikian, *muslim fundamenta*l adalah seorang muslim yang sangat disiplin dalam menjalankan ajaran Islam, seperti shalat lima waktu secara berjamaah dan menghindari sesuatu yang tidak jelas kehalalannya. Termasuk *muslim fundamental* ini adalah para zahid, orang-orang yang menjaga diri dan agamanya dan juga para sufi.

Dalam konteks perngertian ini, umat Islam diserukan untuk melaksanakan ajaran agamanya secara fundamental. Sedangkan "radikalisme" dalam bahasa Arab disebut *syiddah at-tanatu* yang artinya keras, eksklusif, berpikiran sempit,

---

[18] Morris, *Terrorism*, 9.

rigid, serta memonopoli kebenaran. Muslim radikal adalah orang Islam yang berpikiran sempit, kaku dalam memahami Islam, serta bersifat eksklusif dalam memandang agama-agama lainnya.[19] Dari pengertian di atas terlihat bahwa fundamentalis Islam atau muslim fundamental sangat dianjurkan dalam menjalankan perintah-perintah agama sesuai dengan al-Qur'an dan Sunnah. Sedangkan radikalisme bertentangan dengan ajaran agama Islam yang menganjurkan bagi pemeluknya untuk berbuat baik kepada semua orang tanpa memandang latar belakang suku bangsa dan agama (pluralisme).

Pada 35 H, Khalifah Usman ibn Affan terbunuh secara mengenaskan oleh sekelompok umat Islam yang ekstrem. Peristiwa ini kemudian terulang pada masa Khalifah Ali ibn Abi Thalib yang juga terbunuh oleh kalangan ekstrem dari umat Islam. Komunitas ekstrem tersebut, pada mulanya bernuansa politik, berkembang menjadi sebuah ideologi yang dikenal dengan paham Khawarij. Maka gelombang umat Islam radikal yang berkembang saat ini memang harus diakui eksistensinya. Mereka sebenarnya terpengaruh pada pola-pola Khawarij pada masa periode awal sejarah umat Islam.[20]

Gelombang revivalisme (kebangkitan) Islam di Timur Tengah muncul pada dekade ketujuh abad ke-20 M. Periode yang bertepatan dengan momentum abad baru Hijriah, abad ke-15. Sebuah momentum yang terkait dengan kepercayaan umat Islam, bahwa setiap abad baru akan melahirkan seorang pembaharu (*mujaddid*) keyakinan umat dan perbaikan kondisi komunitas umat Islam. Sejak dekade

---

[19] *Ibid*., 100.

[20] *Ibid*., 102.

inilah gerakan-gerakan Islam berada di panggung utama, dari Malaysia sampai Senegal, dari Soviet atau Rusia sampai daerah-daerah pinggiran di Eropa yang dihuni oleh para imigran.[21]

Fenomena gerakan terorisme di Indonesia tidak terlepas dari hadirnya kelompok-kelompok radikal dalam Islam yang merasakan ketidakadilan terhadap umat Islam oleh Barat, terutama Amerika dan sekutu-sekutunya, baik dalam bidang politik, ekonomi, maupun budaya. Dominasi Barat terhadap negara-negara Islam dirasakan sebagai upaya untuk melemahkan kekuatan Islam secara menyeluruh.

Secara politis tindakan terorisme pada dasarnya lebih disebabkan oleh ketidakadilan, imperialisme, dan kolonialisme yang telah lama terjadi dan terus bercokol dalam dunia Islam. Secara teoretis dapat dikatakan selama ketimpangan-ketimpangan dan pelanggaran HAM masih terjadi, reaksi yang berupa terorisme akan tetap bermunculan. Dengan demikian, perlu adanya upaya yang bersifat terpadu, menyeluruh, dan berkelanjutan dari berbagai elemen dan bangsa-bangsa di dunia atas dasar persamaan atau kesetaraan.

Akar Konflik Internal dalam Islam

Dengan berbagai fenomena tersebut, berbagai kalangan pengamat kembali memperbincangkan teori *clash of civilization* yang diajukan oleh Samuel Huntington. Untuk ini Azyumardi Azra menyatakan bahwa, radikalisme di kalangan Muslim pada dasarnya merupakan reaksi terhadap modernisasi. Modernisasi dengan ideologinya "modern-

---

[21] M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga 2005), 1.

isme" bagi sebagian kalangan Muslim merupakan salah satu bentuk "imperialisme kultural". Kalangan muslim ini melihat modernisasi dan modernisme yang muncul di banyak kawasan dunia Muslim sejak akhir abad ke-18 melalui ekspansi militer dan penetrasi budaya Eropa merupakan "proyek" Barat yang bertujuan tidak hanya untuk memaksakan peradaban mereka terhadap dunia Muslim, tetapi lebih jauh lagi, yaitu untuk menyingkirkan pengaruh Islam dari berbagai aspek kehidupan, karena modernisasi hanya akan menghasilkan sekularisasi dan sekularisme.[22]

Dari sinilah sebenarnya bermula apa yang dikenal di kalangan Muslim dengan *conspiracy theory*,[23] yaitu persekongkolan Barat untuk menghancurkan Islam dan kaum Muslim. Menurut teori ini Barat berusaha menghancurkan Islam melalui berbagai proyek modernisasi yang dilancarkan sejak akhir abad ke-18 sampai berakhirnya Perang Dunia II melalui penyebaran pendidikan Barat, pengembangan wacana dan sistem politik seperti nasionalisme, *nation-state*, dan demokrasi di berbagai kawasan dunia Muslim.[24]

Klaim Kebenaran

Penganut agama merupakan seorang yang mempercayai dan meyakini suatu ajaran agama tertentu. Keyakinan tersebut akan melahirkan bentuk perbuatan baik ataupun buruk, yang dalam Islam disebut dengan "amal perbuatan". Keyakinan atas suatu perbuatan baik ataupun buruk muncul dari rangkaian proses memahami dan mempelajari ajaran

---

[22] Azyumardi Azra, *Konflik Baru Antar Peradaban: Globalisasi, Radikalisme dan Pluralisme* (Jakarta: PT. Rajawali Pers, 2002), 4.

[23] *Surat Kabar Harian Republika*, Edisi Selasa, 15 November 2005.

[24] Azra, *Konflik Baru Antar Peradaban*, 4.

agama tersebut. Oleh karena itu, setiap penganut agama akan berbeda dan memiliki kadar interpretasi yang beragam dalam memahami ajaran agama sesuai dengan kemampuannya masing-masing. Ada dua pendekatan untuk sampai pada pemahaman terhadap agama. *Pertama*, agama dipahami sebagai suatu doktrin dan ajaran. *Kedua*, agama dipahami sebagai aktualisasi dari doktrin tersebut yang terdapat dalam sejarah. Nurcholis Madjid menyebut kedua istilah tersebut dengan doktrin dan peradaban.[25]

Ketika ditarik dari aspek sosiologis, klaim kebenaran berubah menjadi simbol agama yang dipahami secara subjektif dan personal. Ia tidak lagi utuh dan absolut. Perbedaan pendapat seringkali muncul dan terletak pada problem penafsiran, bukan karena benar tidaknya wahyu Tuhan. Bahkan, perbedaan aliran keagamaan tidak dapat dilepaskan dari referensi teks keagamaan dan *background* dari orang yang meyakininya. Keyakinan tersebut menjadi legitimasi dari semua perilaku pemaksaan konsep-konsep gerakannya kepada manusia lain yang berbeda keyakinan dan pemahaman dengan mereka. Terdapat beberapa penyakit pada aktivitas gerakan keagamaan yang dapat menyulut konflik berkepanjangan seperti absolutisme, eksklusivisme, fanatisme, ekstremisme, dan agresifme.[26] Absulutisme

---

[25] Islam doktrin, menurut Cak Nur, adalah Islam yang terdiri dari seperangkat ajaran ideal dalam bentuk wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw., yang kemudian tercantum dalam kitab suci al-Qur'an. Sedangkan Islam peradaban adalah Islam yang diamalkan oleh pemeluknya yang bersifat historis. Selanjutnya lihat, Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), 65.

[26] Armehedi Mahza, *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya* (Bandung: Pustaka, 1993), ix.

adalah kesombongan intelektual, eksklusivisme adalah kesombongan sosial, fanatisme adalah kesombongan emosional, ektremisme adalah berlebih-lebihan dalam bersikap, dan agresivisme adalah berlebih-lebihan dalam melakukan tindakan fisik. Tiga penyakit pertama adalah wakil resmi kesombongan (*ujub*) dan dua penyakit terahir adalah wakil dari sifat berlebih-lebihan.[27]

Dalam persoalan teologi, misalnya, standar masalah yang menimbulkan klaim kebenaran adalah standar bahwa aliran agama kita adalah aliran agama yang paling sejati berasal dari Tuhan, sedangkan yang lain adalah hanya hasil konstruksi manusia. Dalam sejarah, standar ganda ini biasanya dipakai untuk menghakimi aliran agama lain dengan derajat keabsahan teologis di bawah agama kita.[28] Jadi, klaim kebenaran ini sering dianggap bukan hanya sebagai tanda ketidakkritisan dari cara berpikir, melainkan juga merupakan penyebab konflik.

Reinterpretasi Pesan-Pesan Agama

Agar Islam bisa memerankan fungsinya dengan baik, perlu dikembangkan program reinterpretasi pesan-pesan agama. Dalil-dalil normatif yang ada dalam al-Qur'an dan hadis harus dikontekstualisasikan agar berfungsi historis, kekinian, dan membumi. Di sini, para ulama atau para pemuka agama sangat dibutuhkan dalam melakukan reinterpretasi agama. Ulama diharapkan berperan langsung dalam melakukan pencerahan kepada masyarakat melalui

---

[27] Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, Cet. IV (Bandung: Rosda Karya. 2006), 171.

[28] Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman,* Cet. 1 (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004), 44.

upaya reintepretasi agama, sehingga pesan-pesan agama menjadi fungsional, juga ajaran keadilan, toleransi, dan cinta kasih yang terkandung di dalam agama menjadi implementatif dan integratif dalam kehidupan bermasyarakat dan berbangsa. Kebutuhan untuk merespons persoalan-persoalan kontemporer telah menggiring pada suatu perjuangan intensif untuk mencari identitas dan nilai-nilai ajaran Islam dalam al-Qur'an.[29] Oleh karena itu, peran para pemimpin agama juga aparat keamanan negara dan yang tidak kalah pentingnya adalah sebagai wakil masyarakat dan sebagai pengantar dalam menjalin kerjasama yang harmonis di antara banyak pihak dalam rangka melindungi kepentingan-kepentingannya di masyarakat dan lembaga-lembaga keagamaan yang dipimpinnya.[30]

Konsep Jihad dalam Agama Islam

Jihad menurut agama Islam adalah sebagai penyempurnaan segenap ibadah, karena jihad itulah tiang ibadah sebagai perwujudan dari cinta kasih kepada Allah seorang hamba rela merelakan jiwa dan raganya, serta harta bendanya dalam perjuangan.[31] Perjuangan yang dimaksud adalah untuk mewujudkan perdamaian, keadilan, dan kehormatan atas dasar nilai-nilai kemanusiaan. Terorisme sebagai kekerasan politik, sepenuhnya bertentangan dengan etos kemanusiaan.

---

[29] Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Cet. I (Bandung: Mizan, 1997), 112.

[30] Peter L. Berger, *Pluralisasi dalam Kehidupan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1988), 51.

[31] Hamka, *Falsafah Hidup* (Jakarta: Jaya Murni, 1970), 290.

Agama Islam menganjarkan etos kemanusiaan yang sangat menekankan kemanusiaan universal. Bahkan, Islam menganjurkan umatnya untuk berjuang mewujudkan perdamaian, keadilan, dan kehormatan, tetapi perjuangan itu tidak harus dilakukan dengan cara-cara kekerasan (terorisme). Dengan lain perkataan, untuk mencapai suatu tujuan yang baik sekalipun Islam tidak memperkenankan dan menghalalkan segala cara, apalagi cara-cara kekerasan.

Menurut Quraish Shihab, kata jihad terulang dalam al-Qur'an sebanyak 41 kali dengan berbagai bentuknya. Kata *jihad* diambil dari kata *jahd* yang berarti letih atau sukar. Jihad memang sulit dan menyebabkan keletihan. Ada juga yang berpendapat bahwa jihad berasal dari akar kata *juhd* yang berarti "kemampuan". Ini karena jihad menuntut kemampuan, dan harus dilakukan sebesar kemampuan. Dari kata yang sama tersusun ucapan *jahidah bir-rajul*, yang artinya "seseorang sedang mengalami ujian". Terlihat bahwa kata ini mengandung makna ujian dan cobaan, hal yang wajar karena jihad memang merupakan ujian dan cobaan bagi kualitas seseorang.[32]

Firman Allah berikut ini menunjukkan betapa jihad merupakan ujian dan cobaan, "Apakah kamu menduga akan dapat masuk surga padahal belum nyata bagi Allah orang yang berjihad antara kamu dan (belum nyata) orang-orang yang sabar." (QS. Ali Imran [3]: 142). Dari ayat ini dapat dikatakan bahwa jihad merupakan cara yang ditetapkan Allah untuk menguji manusia. Tampak juga kaitan yang sangat erat dengan kesabaran sebagai isyarat bahwa jihad adalah sesuatu yang sulit, memerlukan kesabaran, serta ketabahan.

---

[32] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhui atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), 501.

Jihad juga mengandung arti "kemampuan" yang menuntut sang mujahid mengeluarkan segala daya dan kemampuannya demi mencapai tujuan. Karena itu, jihad adalah pengorbanan, dan dengan demikian sang mujahid tidak menuntut atau mengambil, tetapi memberi semua yang dimilikinya. Ketika memberi, dia tidak berhenti sebelum tujuannya tercapai atau yang dimilikinya habis.[33]

Said Aqil Siraj mengatakan bahwa, terma *jihad* itu sendiri berasal dari kata *jahada*, yang berarti usaha atau upaya. Derivasinya *jahada, yajhadu, jihad,* dan *mujahada*. Maka, membicarakan jihad berarti membicarakan juga derivasi atau *mustaqqat*-nya, yaitu istihad dan mujahada yang berasal dari satu akar kata yang bermakna keseriusan dan kesungguhan.[34]

Perbedaan antara ketiga kata tersebut terletak pada wilayah atau tujuannya. *Jihad* berada pada wilayah keseriusan atau usaha yang sungguh-sungguh secara fisik atau non fisik, *ijtihad* berupaya membangun sisi intelektualitas dalam memecahkan persoalan umat; sedangkan *mujahada* upaya bersungguh-sungguh membangun spiritualitas individu dalam upaya mendekatkan diri kepada Allah Swt. guna mencapai tingkat "insan kamil". Dari ketiga kata tersebut, ternyata kata *jihad* mendapat perhatian lebih dibandingkan dua kata lainnya. Hanya saja, pengetahuan yang terbatas akan referensi Islam mengakibatkan tema jihad dipahami sebagai sebuah gerakan fisik yang berkonotasi kekerasan, kekejaman, kebrutalan, dan bahkan pertumpahan darah.

---

[33] *Ibid.*, 502.

[34] Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial* (Bandung: Mizan dan Yayasan Ikhas, 2006), 106.

Tren pemaknaan jihad seperti ini makin diperparah dengan kemunculan beberapa tragedi kemanusiaan yang diklaim sebagai akibat gerakan "Islam garis keras". Opini dunia pun mengarah kepada Islam. Islam sebagai agama *rahmatan lil 'alamin,* agama penabur kasih bagi seluruh alam, lagi-lagi menjadi tergugat.[35] Kekeliruan dalam menafsirkan kata *jihad* tersebut berakibat pada timbulnya berbagai opini negatif terhadap agama Islam, karena seakan-akan Islam mengajarkan atau menganjurkan bagi pemeluknya untuk menyelesaikan masalah dengan cara-cara kekerasan atau teror. Opini demikian tentu harus diantisipasi oleh umat Islam dengan cara melakukan kebajikan-kebajikan yang diperintahkan Allah untuk kemasalatan umat manusia di seluruh dunia.

Tuhan sebagai pencipta dan pengatur, menciptakan agama kepada umat manusia dengan petunjuk teknis kitab-kitab memberikan pesan sebagai pembawa kedamaian dan keselarasan hidup, bukan hanya antara sesama manusia, tetapi juga sesama makhluk Tuhan penghuni semesta ini. Di dalam terminologi al-Qur'an, misi suci itu disebut *rahmatan lil alamin*. Namun, dalam dimensi historisnya, misi agama tidak selalu artikulatif. Selain sebagai alat pemersatu sosial, agama pun menjadi unsur konflik. Bahkan menurut Schimmel, yang dikutip oleh Dadang Kahmad, kedua unsur itu menyatu dalam agama.[36]

Kemudian di antara latar belakang Indonesia menjadi salah satu lahan yang subur atau "surga", baik sebagai sumber perekrutan kelompok maupun aksi adalah:

---

[35] *Ibid*., 107.

[36] Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, Cet. IV (Bandung: Rosda Karya, 2006), 169.

Pertama, faktor agama Islam yang dipeluk mayoritas rakyat Indonesia.

Kedua, faktor geografis. Luas wilayah dan bentangan pulau-pulau Indonesia, sangat menguntungkan aksi terorisme. Sebab mobilitas mereka sangat sukar dideteksi. Selain itu, ada banyak fasilitas Amerika Serikat yang bercokol di Indonesia menjadi target dan kemampuan aparat keamanan yang terbatas.

Ketiga, faktor sosial-ekonomi pelaku bom yang sangat memprihatinkan turut menjadi penyebab utama. Intinya adalah kemiskinan dan alienasi. Menurut mereka, lebih baik mencari surga daripada hidup dalam kemiskinan dan selalu diiming-imingi *reward* yang indah setelah mati.

Keempat, faktor kharisma tokoh yang menyebarkan doktrin tersebut yang berpengaruh, seperti Dr. Azhari atau Noordin M. Top. Para pengikut mereka di Indonesia sangat terpesona oleh kebesaran dua tokoh tersebut, terutama bagaimana mereka dengan rela meninggalkan segala macam kenikmatan dunia yang mereka miliki untuk berjihad.

Kelima, faktor tingkat pendidikan seseorang juga berpengaruh pada pemahaman mereka tentang Islam. Interpretasi juga dilakukan kelompok teroris, namun mereka hanya menerjemahkan ayat-ayat suci secara hitam dan putih. Jihad tidak lagi diartikan sebagai perlawanan terhadap diri sendiri (hawa nafsu), tetapi pembunuhan dan penghancuran akan segala hal yang berkaitan dengan Barat. Mereka juga tidak merasa berdosa dengan turut mengorbankan orang-orang yang bukan Amerika Serikat dalam serangan bom tersebut. Para korban bom dianggap sebagai perantara untuk menyampaikan pesan kepada pihak yang dikehendaki.[37]

---

[37] Zulkifli Mubarok, "Fenomena Terorisme di Indonesia," *Salam: Jurnal*

Penutup

Menjelang datangnya bulan Ramadhan 2018 (1439 H), bangsa Indonesia dikejutkan dengan aksi narapidana terorisme di Mako Brimob, serta ledakan bom di tiga Gereja di Surabaya. Rangkaian kejadian tersebut menunjukkan bahwa terorisme yang mengatasnamakan agama masih eksis dan harus jadi perhatian bersama. Apapun motifnya, kekerasan, terorisme, radikalisme tidak bisa dibenarkan karena ia telah mencederai kemanusiaan. Dalam wacana Islam, banyak orang mengaitkan ideologi terorisme dengan doktrin jihad. Doktrin jihad dan kondisi persoalan di lapangan tampaknya merupakan motivasi dan faktor penting yang mengilhami para pelaku teror yang sering menunjukkan kerelaannya untuk memisahkan diri dari masyarakat luas dan keberaniannya untuk melakukan bom bunuh diri.

Di antara faktor yang membuat Indonesia menjadi salah satu lahan subur atau "surga" terorisme, baik sebagai sumber perekrutan kelompok maupun aksi terorisme, ialah Islam mayoritas, faktor geografis, sosial-ekonomi, kharisma tokoh, pendidikan, dan interpretasi terhadap ayat suci.

Studi Masyarakat Islam, Vol. 15, No. 2 (Desember 2012), 243.

Daftar Pustaka

Abimanyu, Bambang. *Teror Bom di Indonesia.* Jakarta: Grafindo, 2005.

Abrasy, Ibrahim D. "Al-Unf as-Siyasi baina al-Irhab wa al-Kafah al-Masyru'." *Majalah al-Wahdah.* Vol. 67, 1990.

Adji, Indriyanto Seno. *Terorisme dan HAM dalam Terorisme: Tragedi Umat Manusia*. Jakarta: O.C. Kaligis & Associates, 2001.

Amir, Shalahuddin. *Al-Muqawamah asy-Sya'biyah al-Musallahah fi al-Qanun ad-Dauli al-Am*. Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1977.

Azra, Azyumardi. *Konflik Baru Antar Peradaban: Globalisasi, Radikalisme dan Pluralisme*. Jakarta: PT. Rajawali Pers, 2002.

Berger, Peter L. *Pluralisasi dalam Kehidupan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 1988.

Endriyono, S. *Terorisme Ancaman Sepanjang Masa*. Semarang: Media Agung Persada, 2005.

F. Diniyoff. *Nazhariyat al-Unf fi ash-Shira al-Idiuluji.* Cet. I. Damaskus: t.p., 1983.

Hamka. *Falsafah Hidup.* Jakarta: Jaya Murni, 1970.

Hadi, Abdul Aziz Mukhaimir Abdul. *Al-Irhab ad-Dauli.* Kairo: Dar an-Nahdhah al-Arabiyah, 1986.

Humid, Abul Wahab. *Al-Ajram as-Siyasa*. Beirut: Dar al Ma'arif, 1963.

Kahmad, Dadang. *Sosiologi Agama.* Bandung: Rosda Karya, 2006.

King, Martin Luther. *Limadza Nafida Shabruna*. Kairo: Muassasah Siji al-Arab, 1966.

Madjid, Nurcholis. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.

Mahza, Armahedi. *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya.* Bandung: Pustaka, 1993.

Morris, Eric. *Terorism: Threat and Response*. Houndmills: McMilan, 1987.

Rahman, Budhy Munawar. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman.* Cet. I. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004.

Rahmat, M. Imdadun. A*rus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia.* Jakarta: Erlangga, 2005.

Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhui Atas Pelbagai Persoalan Umat.* Bandung: Mizan, 1996.

Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama.* Cet. I. Bandung: Mizan, 1997.

Siroj, Said Aqil. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial.* Bandung: Mizan dan Yayasan Ikhas, 2006.

Surat Kabar Harian Republika, Selasa, 15 November 2005.

Wahid, Abdul, et.al. *Kejahatan Terorisme: Perspektif Agama, HAM, dan Hukum.* Bandung: Refika Aditama, 2004.

Weinberg, Leonard B. Introduction to Political Terrorisme. New York: Mc Graw-Hill Publishing Company, 1989.

Filsafat Politik al-Kindi dan Kontekstualisasinya di Indonesia

Kholilur Rohman

Pendahuluan

Awal pertumbuhan Negara Islam bermula ketika Nabi Muhammad dan para sahabatnya melakukan hijrah ke Madinah. Masyarakat Islam pada saat itu sudah memiliki wadah yang memungkinkan berdirinya negara. Mereka pun memiliki kekuasaan pemerintahan yang mengatur segala urusan-urusannya. Namun, sebenarnya jauh sebelum fase hijrah ke Madinah, sudah ada bibit-bibit munculnya Negara Islam yang dikenal sebagai fase pendahuluan dan persiapan bagi fase berikutnya yang datang setelah hijrah ke Madinah. Pada fase pertama sudah mulai ada benih-benih untuk mengatur pokok-pokok permasalahan umat Islam. Pada fase kedua, formasi umat Islam sudah mulai lengkap serta kaidah-kaidah Islam telah mendapat perincian yang jelas. Setelah itu muncullah gerakan Islam yang keberadaannya diorganisasikan berdasarkan atas kaidah-kaidah politik dan aturan-aturan yang baku serta di bawah satu kepemimpinan, yaitu Nabi Muhammad Saw.[1]

---

[1] Ali Abdul Mu'ti Muhammad, *Filsafat Politik antara Barat dan Islam (Falsafah as-Siyasah bain al-Fikrain al-Islam wa al-Gharbi)*, terj. Rosihon

Selama kurang lebih 10 tahun Negara Islam berdiri di bawah pimpinan Rasulullah telah menetapkan dasar-dasar dan kaidah-kaidah bagi Negara Islam. Dari situ kemudian lahir spirit perpolitikan untuk menegakkan keadilan bagi masyarakat. Masyarakat pada masa itu mulai memainkan perannya dan beralih dari prinsip-prinsip teoretis ke prinsip praktis, seperti mendirikan badan-badan hukum tertentu yang membidangi suatu permasalahan dan aturan-aturan yang jelas. Walaupun sepenuhnya belum terbentuk secara sempurna, namun paling tidak sudah ada kesadaran untuk membangun suatu negara yang makmur. Dengan demikian, fase kenabian jika dilihat dari sejarah Islam bisa dibilang sebagai periode pendirian suatu negara.[2]

Setelah Nabi Muhammad meninggal, pengganti selanjutnya adalah para Khulafa' ar-Rasyidin. Semasa Khulafa' ar-Rasyidin Negara Islam semakin berkembang dengan ditandai perluasan wilayah sampai ke belahan dunia Barat, yaitu Maroko, Aljazair, Spanyol bahkan sampai ke daerah Afrika. Kaidah-kaidah dan peraturan hukum juga semakin sempurna dengan ditandai berdirinya sistem administrasi negara, sistem pertahanan negara, sistem perekonomian, sistem kehakiman, dan lain sebagainya. Hingga pada akhirnya pada pemerintahan Bani Abbasiyah prinsip-prinsip Islam mulai hilang sedikit demi sedikit dan hanya menyisakan sebagian aspek saja.[3]

Hal yang tidak kalah penting adalah Islam telah menyatukan suku-suku yang berbeda-beda dan saling berperang satu sama lain menjadi sebuah negara kebangsaan

---

Anwar (Bandung: Pustaka Setia, 1998), 241.

[2] *Ibid*., 242.

[3] *Ibid*.

yang berlandaskan agama Islam. Dari situ kemudian Islam tidak hanya menjadi sistem agama dalam masyarakat Arab melainkan juga Islam sebagai sistem politik, yaitu upaya Nabi Muhammad menyatukan masyarakat Arab dalam satu hukum kaidah Islam dalam suatu negara. Usaha tersebut kemudian dikenal dengan lahirnya Piagam Madinah. Dalam piagam tersebut, Rasulullah telah membuat aturan yang disepakati oleh suku-suku yang berada di Madinah. Tanpa memandang suku maupun agama. Rasulullah memberikan keadilan dan persamaan hak serta kebebasan berpendapat dan mengekspresikan segala aktivitasnya dalam kehidupan bermasyarakat.

Dalam makalah ini penulis mencoba memaparkan tentang filsuf Islam klasik, yaitu al-Kindi tentang politik. Agak sulit memang menelusuri pemikiran politik al-Kindi, karena memang al-Kindi sendiri tidak menjelaskan secara jelas bagaimana suatu negara seharusnya dibentuk seperti pemikirannya Ibnu Abi Rabi, al-Farabi, al-Mawardi, Ibnu Taimiyah, Ibnu Khaldun maupun pemikir gerakan politik kontemporer seperti Muhammad Abduh, Muhammad Iqbal dan Ali Abdul Raziq yang dengan jelas memaparkan tentang gagasan politiknya. Filsafat politik al-Kindi lebih memfokuskan pada etika dan moral seseorang untuk mencapai kebahagiaan. Al-Kindi mencoba menghadirkan kebahagiaan kepada orang lain (dalam konteks negara adalah masyarakat) dan mencegah kesedihan. Kesedihan adalah penyakit jiwa yang menghalangi manusia mencapai kebahagiaan.[4] Tampaknya pendapatnya tentang politik tersebut mirip dengan pendapatnya Plato, yaitu politik adalah seni.

---

[4] Mulyadi Kartanegara, "Membangun Kerangka Keilmuan IAIN Perspektif Filosofis." *Http://icasparamadinauniversity.wordpress.com.*

Maksudnya adalah seni memimpin dan menghadirkan kebahagiaan kepada orang lain (masyarakat).

Biografi dan Kondisi Sosial al-Kindi

Nama lengkap al-Kindi adalah Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi. Ia lahir di Basra dan besar di Baghdad. Ia lahir pada 185 H/801 M[5] dan meninggal pada 252 H/866 M.[6] Ia ahli dalam berbagai cabang ilmu seperti kedokteran, aritmatika, logika, astronomi dan mempunyai kemampuan khusus, yaitu menjadi penerjemah dan editor buku-buku filsafat Yunani. Menurut beberapa kalangan ia hidup pada zaman pemerintahan Abbasiyah di bawah kepemimpinan Khalifah al-Ma'mun dan al-Mu'tasim. Pemerintahan pada saat itu adalah bercorak Mu'tazilah. Ayahnya adalah seorang amir Kuffah pada masa pemerintahan Abbasiyah pimpinan al-Hadi dan ar-Rasyid. Kakeknya adalah al-Ash'ats, seorang pemeluk agama Islam dan dianggap sebagai sahabat Nabi Muhammad Saw.[7]

Al-Kindi hidup dalam lima masa kekhalifahan pada masanya, yaitu al-Amin (809-813 M), al-Ma'mun (813-833 M), al-Mu'tasim (833-842 M), al-Wathiq (842-847 M) dan al-Mutawakkil (847-861 M). Pada masa al-Mutawakkil ini paham Mu'tazilah digantikan dengan paham *Ahlussunah*

---

[5] Sayyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), 19.

[6] Charles E. Butterworth, *The Political Aspects of Islamic Philosophy* (Princeton: Princeton Unevesity Press, 1992), 11-12. Lihat juga, George N. Atiyeh, *Al-Kindi: The Philosopher of the Arab* (New Delhi: t.p., 1994), 7.

[7] Amroeni Drajat, *Filsafat Islam* (Jakarta: Erlangga, 2006), 9.

wa al-Jama'ah.[8] Kondisi intelektual dan sosio-politik pada saat itu bisa dibilang sudah dinamis. Karya-karya dan ilmu pengetahuan mudah didapat, karena infrastruktur yang menyatukan semua kawasan dan *Bait al-Hikmah* menjadi pusat kajian ilmu pengetahuan serta penerjemahan buku-buku Yunani dan Persia.

Al-Kindi sendiri adalah satu-satunya filsuf yang berasal dari keturunan Arab asli, karena filsuf lainya berasal dari Persia, Turki, maupun Barber.[9] Ia mendapat julukan sebagai *the philosopher of the Arabs*.[10] Penguasaanya terhadap filsafat dan disiplin ilmu lainya menjadikan ia sebagai orang Islam pertama yang berkebangsaan Arab dalam jajaran filsuf terkemuka. Oleh sebah itu, ia kemudian mendapatkan julukan tersebut.

Karena penguasaan ilmu pengetahuan yang tinggi, maka khalifah pada waktu itu, yaitu al-Ma'mun, mengajaknya untuk bergabung dengan kalangan cendekia yang bergulat dengan penerjemahan karya-karya filsafat Yunani. Setelah bergabung dengan para cendekia tersebut al-Kindi banyak mendapat dukungan dan bimbingan dari cendekia Persia dan Suriah. Dari merekalah kemudian al-Kindi mahir dan menguasai bahasa Yunani dan Persia. Namun, menurut beberapa kalangan alasan mengapa al-Kindi diajak untuk bergabung dengan para cendekia adalah karena paham pemikiran al-Kindi yang sama dengan corak pemerintahan

---

[8] Atiyeh, *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs,* 1. Lihat juga Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983), 67.

[9] Drajat, *Filsafat Islam*, 9.

[10] Butterworth, *The Political Aspects*, 11.

pada waktu itu, yaitu paham Mu'tazilah.[11]

Lambat laun, al-Kindi menjadi idola baru bagi sang khalifah saat itu, sehingga pada akhirnya ia diangkat menjadi guru bagi Ahmad putra Khalifah al-Mu'tasim. Akan tetapi, kedudukannya ini bukan berarti ia hidup dalam kesenangan terus. Ia juga pernah mengalami kejadian-kejadian yang pahit. Kejadian pahit yang ia alami adalah terjadi pada pemerintahan al-Mutawakkil, yaitu ketika sang khalifah kembali lagi mejadikan paham *Ahlussunah wa al-Jamaa'ah* sebagai mazhab negara menggantikan paham Mu'tazilah.[12] Kedua paham yang saling bertentangan dalam masalah teologi tersebut kemudian menjadi bencana bagi al-Kindi. Situasi ini kemudian dijadikan dalih untuk mengucilkan al-Kindi oleh kelompok-kelompok yang fanatik pada paham *Ahlussunah wa al-Jama'ah* dan tidak suka pada al-Kindi sebab pemikirannya yang sama dengan Mu'tazilah (mengunggulkan rasionalitas).[13] Atas hasutan dari Muhammad dan Ahmad, dua putra Ibnu Syakir, maka al-Mutawakkil kemudian memerintahkan agar menyita perpustakaan al-Kindi yang bernama al-Kindiyah dan menghentikan segala aktivitas keilmuannya. Alasannya, belajar filsafat dapat menjadikan manusia lupa pada agama. Namun, tak berselang

---

[11] Atiyeh, *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs,* 6.

[12] *Ahlussunah wa al-Jama'ah* identik dengan paham atau kelompok yang lebih menekankan pada aspek wahyu sebagai sesuatu yang agung. Sedangkan Mu'tazilah lebih menekankan pada aspek akal sebagai anugerah tertinggi dari Tuhan. Bagi Mu'tazilah kedudukan akal lebih tinggi dari pada wahyu. Lihat, Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah dan Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 2008).

[13] Alferd L. Ivry, "Al-Kindi and the Mu'tazila: A Philosophical and Political Reevaluation," *Jurnal BRILL*, Ohio State University, Vol. 25/26 (1975), 69.

lama perpustakaan itu dikembalikan lagi kepada al-Kindi.[14]

Al-Kindi meninggal pada sekitar tahun 252 H/866 M.[15] Namun, jika merujuk buku Sirajudin Zar, *Filsafat Islam: Filsuf dan Filsafatnya*, dikatakan bahwa tahun wafatnya al-Kindi terdapat beberapa versi. Menurut buku itu, tidak ada yang tahu pasti tahun berapa tepatnya al-Kindi wafat. Menurut Mustafa Abd al-Raziq, al-Kindi wafat pada tahun 252 H, sedangankan menurut Massignon tahun 260 H. Hendry Corbin dan Nellino mereka sependapat dengan pernyataan Massignon, yaitu al-Kindi wafat pada 260 H. Selain itu, Yaqut al-Himawi mengatakan bahwa al-Kindi wafat sekitar umur 80 tahun atau lebih sedikit atau sekitar tahun 265 H jika dilihat dari kelahirannya tahun 185 H.[16]

Karya-karya al-Kindi di antaranya adalah berkutat pada masalah filsafat, logika, ilmu hitung, astronomi, geometri, medis, musik, dialektika, psikologi, politik, meteorologi, dimensi ilmu hitung, dan sebagainya. Beberapa karya al-Kindi di antaranya *Fi al-Falsafat al-Ula, Kitab al-Hassi 'ala Ta'allum al-Falsafat, Risalat ila al-Ma'mun fi al-'Illat wa Ma'lul, Risalat fi Ta'lif al-A'dad, Kammiyat Kutub Aristoteles, Fi al-Nafs*, dan sebagainya.[17]

Dimensi Politik Pemikiran al-Kindi

Kebanyakan para sarjana Muslim yang mengkaji filsafat lebih menekankan pada metafisika dan filsafat agama saja. Sangat jarang dari mereka yang berbicara mengenai aspek

---

[14] Atiyeh, *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs,* 7.

[15] *Ibid.*

[16] Sirajudin Zar, *Filsafat Islam: Filsuf dan Filsafatnya* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012), 41.

[17] Fakhry, *A History of Islamic Philosophy,* 67-68.

politik. Padahal aspek politik dalam filsafat Islam adalah sesuatu yang sangat penting.[18] Seperti yang telah dijelaskan di atas, bagaimana Rasulullah melalui politiknya mampu membangun suatu negara yang berlandaskan Islam yang mampu menggabungkan berbagai suku yang tadinya saling bermusuhan. Dari sini kemudian Islam tidak hanya menjadi sistem agama dalam masyarakat Arab, melainkan juga Islam sebagai sistem politik, yaitu upaya Rasulullah menyatukan masyarakat Arab dalam satu hukum kaidah Islam dalam suatu negara.

Al-Kindi adalah filsuf pertama yang menggagas tentang politik. Namun, politik al-Kindi tidak fokus pada pembentukan suatu negara/kota yang ideal (makmur). Ia lebih banyak berbicara pada masalah jiwa, etika, dan moral juga kebahagiaan. Menurut al-Kindi, kebahagiaan adalah tujuan akhir manusia di dunia. Tujuan akhir manusia adalah bukan memperkaya diri, melainkan mencari kebijaksanaan, kedamaian, dan ketenangan. Sebaliknya, dengan hanya mencari kekayaan itu akan membawa manusia pada kesengsaraan dan kesusahan. Manusia yang bijaksana akan selalu mengejar keadilan untuk keseimbangan hatinya untuk menahan dan mengontrol hasrat serta hawa nafsu yang pada akhirnya akan membawa pada kesedihan.[19]

Di sini penulis mungkin bisa sedikit menyimpulkan sementara bahwa yang dimaksud politik menurut al-Kindi adalah konsep kebahagiaan. Hal ini karena sedikitnya al-Kindi membahas tentang politik. Al-Kindi lebih fokus pada pembahasan jiwa dan moral yang mengarah pada kebahagiaan manusia. Hakikat politik adalah menghadirkan

---

[18] Butterworth, *The Political Aspects*, 1.

[19] *Ibid.*, 45.

kebahagiaan kepada orang lain. Dalam konteks negara berarti bagaimana usaha pemimpin dalam menghadirkan kebahagiaan kepada rakyatnya. Kebahagiaan rakyat kemudian bisa disamakan dengan kesejahteraan dan rasa aman. Politik bukanlah suatu usaha untuk memperebutkan tahta dan jabatan maupun pengakuan. Pemikiran politik al-Kindi ini sebenarnya dapat diteliti dalam karyanya tentang risalah menolak kesedihan dengan cara menghadirkan kebahagiaan yang berjudul *Tratise on the Device for Driving away Sorrows.*

Pandangan politik al-Kindi terbatas pada etika individu dalam kaitannya dengan pencapaian kebahagiaan sejati di akhirat dengan cara mengabaikan kehidupan duniawi dan meningkatkan perolehan pengetahuan spiritual, terutama tentang sang Pencipta.[20] Namun, sebelum membahas tentang konsep kebahagiaan al-Kindi yang menjadi puncak akhir tujuan manusia, maka perlu dijelaskan dulu tentang jiwa dan akal menurut al-Kindi. Hal ini karena kebahagiaan hanya akan datang setelah jiwa dan akal manusia mengalami ketenangan dan memiliki sifat adil. Keadilan adalah salah satu bentuk kebajikan yang akan menuntun manusia menuju kebajikan moral terutama sikap tengah-tengah (netral).[21] Al-Kindi memandang keadilan sebagai keseimbangan. Baginya kekuatan terbesar manusia adalah kekuatan jiwanya, yaitu ketika manusia dapat mengekang hasrat hawa nafsu dan kemarahannya.[22]

---

[20] *Ibid.*, 52.

[21] *Ibid.*, 45.

[22] *Ibid.*, 57.

Filsafat Jiwa

Dalam al-Qur'an dan Hadis, maslah jiwa memang tidak dijelaskan secara detail. Bahkan al-Qur'an sendiri mengatakan bahwa manusia tidak akan mengetahui hakikat roh karena itu adalah urusan Allah dan bukan urusan manusia.[23] Justru kaum filsuf Muslimlah yang membahas tentang jiwa dan mendasarkanya pada filsafat jiwa para filsuf Yunani, kemudian mereka selaraskan dangan ajaran Islam. Dalam pembahasannya terkait dengan jiwa, al-Kindi juga membahas tentang akal. Hal tersebut sebagai kelanjutan dari pemikirannya tentang pembagian daya dalam jiwa manusia.

Menurut al-Kindi jiwa adalah sesuatu yang tunggal dan bersifat sendiri (*jauhar basith*). Subastansinya adalah berasal langsung dari substansi Allah. Hubungan jiwa dengan Allah adalah sama seperti hubungannya cahaya dan matahari. Itu berarti jiwa adalah salah satu bagian dari Tuhan sebagai substansi pertama dari jiwa. Jiwa mempunyai sifat tersendiri dan terpisah dengan jasad (tubuh). Jiwa mempunyai sifat rohani dan Ilahi, sementara itu jasad (tubuh) adalah bersifat jasmani yang mempunyai hawa nafsu dan marah.[24] Jiwa pada hakikatnya adalah menentang keinginan hawa nafsu. Apabila hawa nafsu marah dan mendorong manusia untuk melakukan sesuatu maka jiwa melarang dan menentangnya. Di sini berarti jiwa sebagai pelarang dan tentu berbeda dengan hawa nafsu yang dilarang.[25]

Al-Kindi menolak pendapat Aristoteles yang mengatakan bahwa jiwa manusia terdiri dari dua bentuk, yaitu materi dan bentuk. Ini berarti bahwa materi adalah jiwanya

---

[23] Lihat QS. al-Isra' [17]: 85.

[24] Atiyeh, *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*, 89.

[25] Sirajudin Zar, *Filsafat Islam*, 59.

dan bentuk adalah badannya. Jika seperti itu, maka keduaya membentuk satu kesatuan yang bersifat esensial. Ini berarti bahwa jika badan musnah maka jiwa juga akan musnah. Al-Kindi sendiri lebih dekat dengan pendapat Plato tentang jiwa. Kesatuan antara jiwa dan badan adalah *acciden*, yaitu binasanya badan tidak membawa pada binasanya jiwa. Jiwa tidak bisa binasa karena substansinya yang berasal dari Tuhan. Namun al-Kindi menolak pendapat Plato yang mengatakan bahwa jiwa berasal dari alam idea. Jiwa adalah berasal dari substansi Tuhan.[26]

Al-Kindi menjelaskan pula bahwa dalam jiwa manusia terdapat tiga daya, yaitu *pertama*, daya nafsu (*al-quwwat al-syhawaniyyat*) yang terdapat di perut. Daya ini hanya punya hasrat untuk makan dan minum saja. *Kedua*, daya marah (*al-quwwat al-ghodabiyyat*) yang terdapat di dada. Daya ini adalah kemampuan seseorang untuk meluapkan kemarahannya. *Ketiga* adalah daya pikir (*al-quwwat al-aqliyyat*) yang terdapat di kepala. Daya ini adalah daya yang membedakan dengan makhluk lainya seperti hewan dan tumbuhan. Daya pikir manusia adalah sebagai pengendali segala aktivitas manusia.[27]

Selanjutnya al-Kindi menjelaskan tentang akal sebagai suatu potensi sederhana yang dengannya dapat mengetahui hakikat sebenarnya dari suatu benda.[28] Akal manusia terbagi menjadi empat macam. Satu berada di luar jiwa manusia dan yang tiga berada di dalam jiwa manusia. Empat macam akal tersebut adalah sebagai berikut:

---

[26] Atiyeh, *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*, 91-92.

[27] *Ibid*., 93. Lihat juga, Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: Universitas Indonesia, 1983), 9.

[28] Atiyeh, *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*, 100.

1. Akal Aktual (*al-'Aql allazi bi al-Fi'il Abada*). Akal ini berada di luar jiwa manusia dan bersifat Ilahi dan selamanya berada dalam aktualitas. Karena sifatnya yang selalu berada adalam aktualitas, maka akal inilah yang menjadikan akal potensi (akal murni) manusia menjadi aktual.[29] Dengan perkataan lain, akal aktual pada hakikatnya adalah akal yang bersifat ketuhanan.
2. Akal Potensi (*al-'Aql bi al-Quwwat*). Akal ini adalah akal murni yang ada dalam diri manusia yang masih merupakan potensi dan belum pernah tercemari atau tercampur dengan bentuk-bentuk indrawi dan akali.[30]
3. Akal Perolehan (*Acquired Intellect*). Akal ini adalah akal yang sudah keluar dari potensialitas ke aktualitas dan sudah mulai memperlihatkan pola pemikiran dan abstraksinya. Akal ini adalah akal yang diperoleh oleh seseorang melalui interaksi dengan sekelilingnya, misalnya dengan melihat, mendengar, dan meraba. Dengan perkataan lain, akal ini diperoleh melalui proses pembelajaran seperti, kemampuan seseorang untuk bernyanyi. Akal ini diperoleh dari akal yang berada di luar jiwa manusia, yaitu ketika akal potensial manusia sudah mampu mengaktualisasikan potensinya.[31]
4. Akal yang sudah berada dalam keadaan aktual nyata. Akal ini telah mencapai tingkat kedua dari aktualitas. Sebagai contoh, proses seseorang menyanyi, ketika

[29] *Ibid.*

[30] *Ibid.*, 101.

[31] *Ibid.*

seseorang tersebut sungguh-sungguh melakukan aktivitas dan proses menyanyi dengan penggunaan akalnya.

Bagi al-Kindi, kekuatan terbesar manusia adalah kekuatan jiwanya, yaitu ketika manusia dapat mengekang hawa nafsu dan kemarahanya melalui kemampuan akalnya.[32] Ini berarti bahwa akal manusialah yang membedakan manusia dengan makhluk lainya, seperti hewan dan tumbuhan. Jiwa yang damai sehingga menuju pada kebahagiaan sebagai tujuan akhir hidup manusia pada hakikatnya berasal dari daya akal manusia dalam mengarungi kehidupan ini.

Al-Kindi: Etika dan Kebahagiaan

Di antara permasalahan penting yang menjadi pemikiran para filsuf muslim dalam bidang etika adalah tentang kebahagiaan manusia. Bagi al-Kindi, kebahagiaan adalah tujuan akhir hidup manusia. Al-Kindi lebih fokus pada pembahasan jiwa dan moral yang mengarah pada kebahagiaan manusia. Pandangan politik al-Kindi terbatas pada etika individu, dalam kaitannya dengan pencapaian kebahagiaan sejati di akhirat kelak, dengan cara mengabaikan dunia dan meningkatkan perolehan pengetahuan spiritual, terutama tentang sang Pencipta.[33]

Berbeda dengan kajian etika atau filsafat moral pada umumnya yang hanya berbicara tentang tuntunan untuk berbuat baik, pembahasan etika dalam filsafat Islam terkait juga dengan masalah kebahagiaan. Bahkan menurut Fakhry, etika atau filsafat moral dalam Islam merupakan keselu-

---

[32] Butterworth, *The Political Aspects*, 57.

[33] *Ibid.,* 52.

ruhan usaha filosofis dalam rangka mencapai kebahagiaan atau berkaitan dengan proses tindakan ke arah tercapainya kebahagiaan manusia.[34]

Konsep kebahagiaan yang dikemukakan filsuf muslim dapat dibedakan menjadi dua kelompok, yaitu kebahagian yang terkait dengan perbuatan kesusilaan atau jasmaniah dan kebahagiaan yang terkait dengan kesempurnaan akaliah atau rohaniah. Kebahagian yang pertama dapat dicapai oleh siapapun sepanjang ia dapat melaksanakan anjuran-anjuran filsuf untuk melakukan perbuatan tertentu dan menghindari perbuatan yang lain. Sedangkan kebahagiaan yang kedua tidak dapat dicapai oleh semua orang, tetapi hanya orang-orang tertentu yang mampu megoptimalkan kemampuan akalnya untuk memikirkan segala hal sampai sedalam-dalamnya. Sepertinya yang dimaksud oleh al-Kindi adalah kebahagiaan yang model kedua.[35]

Menurut al-Kindi, pada hakikatnya manusia mempunyai keutamaan yang sempurna dan untuk memperoleh hal tersebut manusia harus mengekang hawa nafsunya. Kenikmatan hidup seseorang adalah ketika manusia mempunyai budi pekerti yang terpuji. Ketika manusia bekerja hanya untuk memperoleh kenikmatan dunia, maka pada hakikatnya ia telah meninggalkan kemampuan akalnya. Ini berarti kebahagiaan adalah bukan apa yang diperoleh seseorang di dunia, melainkan jika seseorang itu sudah bisa melepasakan kehidupan dunianya dan lebih memilih kehidupan akhiratnya. Tidak ada seorang pun yang mampu

---

[34] Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. R. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), 361.

[35] Mustanin, "Etika dan Ajaran Moral Filsafat Islam: Pemikiran Para Filsuf Muslim Tentang Kebahagiaan," *Jurnal Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Kependidikan,* IAIN Mataram.

mencari apapun yang ia inginkan dan begitu juga menghindari sesuatu kejadian agar tidak terjadi. Salah satu cara lari dari kekhawatiran tersebut adalah menjadi bebas. Maksudnya melepaskan semua kehidupan dunianya dan fokus pada kebahagiaan akhiratnya.[36]

Menurut Walzer, karya al-Kindi tentang etika Aristoteles dapat dibagi menjadi tiga poin besar, yaitu:

1. Kewajiban manusia untuk menghindari kesedihan menuju kebahagiaan, yaitu dengan lebih mementingkan kehidupan spiritual daripada kehidupan dunia.
2. Menempuh beberapa jalan untuk menghindari kesedihan menuju kebahagiaan, yaitu adanya usaha dan pelatihan yang konsisten.
3. Tercapainya manusia pada titik kebahagiaan.[37]

Bagi al-Kindi, hakikat dari jiwa yang bersih adalah ketika manusia bisa menerapkan sikap moderat (tengah-tengah atau toleran) dan sifat adil. Keadilan adalah sesuatu yang harus dikejar dan dijaga jiwanya dari tindakan-tindakan kriminal. Tujuan akhir manusia adalah bukan memperkaya diri, melainkan mencari kebijaksanaan, kedamaian, dan ketenangan. Sebaliknya mencari kekayaan dunia, hanya akan membawa manusia pada kesengsaraan dan kesusahan. Manusia yang bijaksana akan selalu mengejar keadilan untuk keseimbangan hatinya untuk menahan dan mengontrol hasrat serta hawa nafsu, yang pada akhirnya akan membawa pada kesedihan. Keadilan adalah salah satu bentuk kebajikan yang akan menuntun manusia menuju kebajikan moral ter-

[36] Butterworth, *The Political Aspects*, 40.

[37] *Ibid.*, 35.

utama sikap tengah-tengah (netral).[38] Al-Kindi memandang keadilan sebagai keseimbangan. Baginya kekuatan terbesar manusia adalah kekuatan jiwanya, yaitu ketika manusia dapat mengekang hawa nafsu dan kemarahannya.[39]

Di sini dapat dikatakan bahwa gagasan politik al-Kindi tentang kebahagiaan adalah berakar dari kebersihan jiwa seseorang yang ditopang dengan kemampuan daya akal manusia. Dengan akal, manusia mampu mengekang hawa nafsunya sehingga jiwa manusia bersih. Setelah jiwa seseorang bersih maka akan terbentuk etika yang baik juga. Dengan etika yang baik, maka manusia akan bisa mencapai kebahagiaan. Menurut al-Kindi, etika yang baik adalah ketika manusia sudah mampu menerapkan prinsip *moderation* dan adil.

Kontekstualisasi Filsafat Politik al-Kindi di Indonesia

Jika dikontekstualisasikan dengan kondisi negara Indonesia saat ini, tampaknya konsep politik al-Kindi sangat relevan. Kondisi Indonesia dengan berbagai problemnya, seperti kemiskinan dan tindakan kriminal yang merajalela, mencerminkan negara yang tidak bahagia. Pemerintah dinilai telah gagal menyejahterakan rakyatnya. Pemerintah gagal menghadirkan kebahagiaan kepada rakyatnya. Para elit pemerintahan sebaiknya kembali kepada hakikat politik, yaitu menghadirkan kebahagiaan bukan saling rebut kekuasaan dan jabatan serta saling menjatuhkan satu sama lainya, karena tujuan akhir politik pada hakikatnya adalah menyejahterakan dan menenteramkan kehidupan rakyatnya.

---

[38] *Ibid*., 45.

[39] *Ibid*., 57.

Perkembangan zaman yang ditandai dengan perkembangan teknologi informasi dan sains juga berakibat pada krisis moral dan kemanusiaan. Kondisi tersebut juga terjadi di Indonesia sebagai negara dengan penggunaan teknologi yang sangat banyak. Dampaknya adalah eksploitasi alam besar-besaran dan penggunaan sumber daya yang berlebihan tanpa diimbangi dengan usaha manusia untuk menyeimbangkannya, sehingga alam menjadi rusak dan manusia menjadi semakin tamak. Kondisi tersebut menjadikan alam menjadi tidak seimbang dan perlahan hancur. Dalam kondisi manusia semacam itu, ajaran-ajaran etika dan moral yang dikemukakan para filsuf muslim, seperti al-Kindi dapat menjadi alternatif untuk menemukan kembali kebahagiaan yang hakiki. Pada sisi yang lain, ajaran-ajaran etika dan moral yang dikemukakan al-Kindi dapat menjadi pemelihara dan pengobat ruhani jiwa-jiwa manusia yang sakit. Anjuran-anjuran mereka kepada manusia untuk menemukan kembali esensi manusia sebagai makhluk susila dapat membantu menemukan kembali kebahagiaan hakiki yang telah hilang dari peradaban manusia-manusia kontemporer.

Penutup

Al-Kindi adalah termasuk filsuf muslim klasik yang perannya dalam penyebaran dan transmisi keilmuan filsafat Yunani ke dunia Islam cukup besar. Ia bisa dikatakan sebagai peletak dasar filsafat politik dalam dunia Islam. Konsep politiknya memang tidak spesifik dan masih bersifat umum, namun itu menjadi ciri utama dari pemikiran politiknya.

Dalam gagasannya tentang politik, al-Kindi lebih fokus pada pembahas tentang jiwa dan moral yang mengarah pada

kebahagiaan manusia. Pandangan politik al-Kindi terbatas pada etika individu, dalam kaitannya dengan pencapaian kebahagiaan sejati di akhirat kelak, dengan cara mengabaikan dunia dan meningkatkan perolehan pengetahuan spiritual, terutama tentang sang Pencipta. Untuk mencapai kebahagiaan, menurut al-Kindi, manusia harus melewati beberapa tahap, seperti penyucian jiwa dan pengoptimalan akal manusia.

Gagasan politik al-Kindi tidak sama dengan gagasan politik para filsuf Yunani seperti Plato dan Aristoteles, walaupun ia banyak mengkaji kedua tokoh tersebut. Kalau Plato menyebut politik sebagai seni dan Aristoteles menyebut politik sebagai tatanan kota (*polis*), maka al-Kindi mengatakan bahwa politik adalah kebahagiaan. Poltik menurut al-Kindi adalah bagaimana usaha seseorang dalam menghadirkan kebahagiaan kepada orang lain.

Gagasan al-Kindi tentang kebahagiaan, etika, dan moral, jika diterapkan pada zaman kontemporer tampaknya sangat relevan. Dampak kemajuan global adalah maraknya krisis kemanusian dan eksploitasi besar-besaran. Dalam kondisi manusia semacam itu, maka ajaran-ajaran etika dan moral yang dikemukakan oleh al-Kindi dapat menjadi alternatif untuk menemukan kembali kebahagiaan yang hakiki. Ajaran-ajaranya dapat menuntun manusia untuk menemukan kembali esensinya sebagai makhluk susila dan beradab.

Daftar Pustaka

Atiyeh, George N. *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*. New Delhi: t.p., 1994.

Butterworth, Charles E. *The Political Aspects of Islamic Philisophy.* Princeton: Princeton Unevesity Press, 1992.

Drajat, Amroeni. *Filsafat Islam*. Jakarta: Erlangga, 2006.

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy.* New York: Columbia University Press, 1983.

______. *Sejarah Filsafat Islam*, terj. R. Mulyadhi Kartanegara. Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.

Kartanegara, Mulyadi. "Membangun Kerangka Keilmuan IAIN Perspektif Filosofis," *http://icasparamadina university.wordpress.com*

Ivry, Alferd L. "Al-Kindi and the Mu'tazila: A Philosophical and Political Reevaluation." *Jurnal BRILL,* Vol. 25/26 (1975).

Muhammad, Ali Abdul Mu'ti. *Filsafat Politik antara Barat dan Islam (Falsafah as-Siyasah bain al-Fikrain al-Islam wa al-Gharbi),* terj. Rosihon Anwar. Bandung: Pustaka Setia, 1998.

Mustanin. "Etika dan Ajaran Moral Filsafat Islam: Pemikiran Para Filsuf Muslim Tentang Kebahagiaan." *Jurnal Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Kependidikan*, IAIN Mataram.

Nasr, Sayyed Hossein. *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, ibn 'Arabi.* Cambridge: Harvard University Press, 1964.

Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: Universitas Indonesia, 1983.

______. *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah dan Perbandingan*. Jakarta: UI-Press, 2008.

Zar, Sirajudin. *Filsafat Islam: Filsuf dan Filsafatnya*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012.

Pemikiran Politik Ibnu Bajjah dan Aktualisasinya bagi Dunia Modern

M. Iqbal Maulana

Pendahuluan

Bagi penulis, al-Ghazali merupakan tokoh yang paling penting dalam perkembangan tradisi filsafat Islam. Peran filsafat Islam di dunia Barat tumbuh dengan subur berkat jasa al-Ghazali. Sebagaimana diketahui, pada mulanya filsafat Islam hanya berkembang di dunia belahan Timur. Hal tersebut dapat dilihat dari beberapa tokoh filsuf Muslim seperti al-Kindi, al-Farabi, dan Ibnu Sina. Namun, setelah kritikan al-Ghazali terhadap filsafat, membuat tradisi berpikir filsafat bergeser dari belahan dunia Timur ke belahan dunia Barat Islam. Salah satu tokoh filsafat, yang pertama kali muncul dari belahan dunia Barat adalah Ibnu Bajjah.

Ibnu Bajjah merupakan seorang yang cerdas pada zamannya. Ia membaca karya-karya filsafat mulai dari *Republik*-nya Plato, etika Aristoteles, metafisika Neoplatonisme, hingga al-Farabi. Oleh sebab itu, gagasan-gagasan pemikirannya, banyak dipengaruhi oleh tokoh-tokoh

tersebut. Dalam filsafat politiknya, Ibnu Bajjah banyak dipengaruhi terutama oleh al-Farabi. Hal ini dapat dilihat dari pemikiran filsafat politik al-Farabi dan Ibnu Bajjah yang memiliki beberapa kemiripan.

Dalam tulisan ini, penulis akan memaparkan pemikiran filsafat politik Ibnu Bajjah. Jika pemikiran filsafat politik al-Farabi tertuang dalam karyanya *Madinah al-Fadhilah*, maka pemikiran filsafat politik Ibnu Bajjah tertuang dalam karyanya *Tadbir al-Mutawahhid* (pengaturan manusia penyendiri).

Biografi dan Perjalan Intelelektual Ibnu Bajjah

Ibnu Bajjah memiliki nama lengkap Abu Bakr Muhammad Ibnu Yahya al-Shaiqh. Ia berasal dari keluarga al-Tujibn dan karenanya ia juga sering disebut sebagai al-Tujubi. Di negara-negara Barat (Eropa), ia dikenal dengan nama Avampace, Avenpace, dan Aben Pace.[1] Ibnu Bajjah lahir di Saragosa pada abad ke-5 dan wafat pada 533 H/ 1138 M. Meskipun kehidupannya tidak diketahui secara pasti, ia adalah seorang sarjana bahasa dan sastra Arab yang ulung serta menguasai dua belas macam ilmu pengetahuan ketika ia pergi ke Granada (Spanyol).[2] Oleh karena itu, tidak berlebihan jika Ibnu Khaldun menyebut al-Farabi dan Ibnu Sina sebagai filsuf utama Islam di Timur, sedangkan filsuf utama di Barat diwakili oleh Ibnu Bajjah dan Ibnu Rusyd.[3]

---

[1] Ilyas Supena, *Filsafat Islam* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2013), 136.

[2] Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam: Konsep, Filsuf, dan Ajarannya* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2009), 198.

[3] Lenn E. Goodman dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy* (USA & Canada: Routledge, 2008), 545.

Meskipun ia adalah seorang filsuf, Ibnu Bajjah juga aktif dalam dunia politik. Ia diangkat sebagai wazir oleh Gubernur Saragossa Daulat al-Murabith, yaitu Abu Bakar ibnu Ibrahim al-Sahrawi. Akan tetapi, sewaktu kota Saragossa jatuh ke tangan Raja Alfonso 1 di Aragon pada 512 H/ 1118 M, Ibnu Bajjah terpaksa pindah ke kota Sevillevia Valencia. Dari sini ia pindah ke Granada dan selanjutnya berangkat ke Afrika Utara, pusat kerajaan Dinasti Murabith Barbar.[4] Sebelumnya, di Sevillevia Valencia Ibnu Bajjah bekerja sebagai seorang dokter.

Saat ia melakukan perjalanan ke Jativa, ia ditahan oleh penguasa al-Murabithun, Ibrahim Ibnu Yusif Ibnu Tasyfin, karena dugaan bid'ah. Ia dibebaskan berkat campur tangan *qadhi* setempat, kakek atau ayah filsuf Ibnu Rusyd (Averroes), yang tahu betul tentang apa yang dimaksud Ibnu Bajjah dengan upayanya menarik garis demarkasi yang jelas dan tegas antara klaim-klaim keimanan dan tujuan-tujuan filsuf.[5]

Setelah ia dibebaskan dari tahanan, Ibnu Bajjah melanjutkan perjalannya ke kota Fez, Maroko. Di kota ini ia diangkat menjadi wazir oleh Abu Bakar Yahya Ibnu Yusuf Ibnu Tasyfin semana 20 tahun. Di kota inilah Ibnu Bajjah menghembuskan nafas terakhirnya, pada bulan Ramadhan 533 H/1138 M. Menurut beberapa informasi, kematiannya ini karena diracuni oleh temannya, seorang dokter yang iri hati terhadap kejeniusannya.[6]

---

[4] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* (Depok: Raja Grafindo Persada, 2012), 186.

[5] Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam*, 198.

[6] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam,* 186-187.

Ibnu Bajjah dikenal dengan keluasan wawasan pengetahuannya. Ia mahir dalam ilmu matematika, ilmu alam, ilmu astronomi, musik, dan kedokteran. Fath ibn Khaqan, seorang yang menuduh Ibnu Bajjah dengan ahli bid'ah dan mengecamnya dengan pedas dalam karyanya *Qala'id al-Iqyan,* tetapi juga mengakui keluasan pengetahuannya dan tidak meragukan kepandaiannya. Mengingat Ibnu Bajjah menguasai sastra, tata bahasa, dan filsafat kuno, maka tokoh-tokoh sezamannya menyamakan kedudukannya dengan al-Syaikh al-Rais Ibnu Sina.[7]

Ibnu Bajjah meninggalkan beberapa karya tulis, terutama yang ia tulis dalam bidang filsafat. Di antara karya-karyanya tersebut yaitu:

1. Kitab *Tadbir al-Mutawahhid.*

   Ini adalah kitab yang populer dan penting dari seluruh karya tulisnya. Kitab ini berisikan akhlak dan politik, serta usaha-usaha individu menjauhkan diri dari segala macam keburukan-keburukan dalam masyarakat negara, yang disebut dengan *insan muwahhid* (manusia penyendiri).[8]
2. Kitab *al-Nabat*
3. Kitab *al-Ittishal al-'Aql bi al-Ihsan*
4. Kitab *Wada*'
5. *Tardiyah* (berisi puisi)
6. Kitab *al-Nafs*

---

[7] Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam*, 199.

[8] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, 187.

Pandangan Ibnu Bajjah Mengenai Akhlak

Ibnu Bajjah membagi tindakan manusia menjadi dua, yaitu tindakan hewani dan tindakan manusiawi. Tindakan hewani adalah tindakan yang lahir dari motif-motif naluriah dan hal-hal yang berkaitan dengannya (hawa nafsu), sedangkan tindakan manusiawi adalah tindakan yang lahir dari pikiran yang lurus dan kemauan bersih dan tinggi.[9] Misalkan, perbuatan makan bisa dikategorikan perbuatan hewani bisa juga perbuatan manusiawi. Apabila perbuatan makan tersebut dilakukan untuk memenuhi keinginan hawa nafsu, perbutan ini jatuh pada hewani. Namun, apabila perbuatan makan tersebut untuk memelihara kehidupan dalam mencapai keutamaan dalam hidup, perbuatan tersebut jatuh pada perbuatan manusiawi.[10]

Tindakan manusia yang bersifat hewani berlangsung dalam kerangka motif dan pemenuhan kebutuhan alamiah semata, sehingga tindakan yang berlangsung adalah sekaligus merupakan tujuan akhirnya. Dengan perkataan lain, tindakan hewani adalah tindakan yang dilakukan demi memenuhi keinginan dan kebutuhan semata. Sedangkan tindakan manusiawi adalah tindakan yang dilakukan atas kemauan pikirannya, mengacu kepada tujuan-tujuan yang secara esensial kekal, atau mengarah kepada yang kekal. Sebuah tindakan disebut sebagai tindakan hewani atau tindakan manusiawi adalah didasarkan pada faktor eksternal, yaitu berupa motif-motif yang mendorong tindakan tersebut

---

[9] Mustain, "Etika dan Ajaran Moral Filsafat Islam: Pemikiran Para Filosof Muslim tentang Kebahagiaan," *Ulumuna,* Vol. 17, No. 1 (Juni 2013), 208.

[10] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, 197.

dan bukan pada tindakan itu sendiri.[11] Berdasarkan pandangan Ibnu Bajjah di atas, maka dapat dikatakan bahwa tindakan manusia dapat dinilai dari motivasi atau niatnya. Pendapat Ibnu Bajjah tersebut sejalan dengan ajaran Islam, yaitu manusia akan dikenakan *taklif* sesuai dengan tindakan motivasinya.

Manusia menurut Ibnu Bajjah, apabila perbuatannya dilakukan demi memuaskan akal semata, perbuatannya ini mirip dengan perbuatan Ilahi daripada perbuatan manusiawi. Hal ini merupakan keutamaan, karena jiwa telah dapat menekan keinginan jiwa hewani yang selalu menentangnya. Perbuatan seperti itulah yang dikehendaki oleh Ibnu Bajjah bagi masyarakat yang hidup dalam negara utama.[12]

Pada dasarnya jiwa hewani itu tunduk kepada akal, kecuali pada manusia yang menyeleweng dari sifat kemanusiaannya, sehingga kelakuannya sudah menyerupai binatang. Untuk menundukkan segi hewani pada dirinya guna mencapai tujuan yang lebih tinggi, ia harus memulai dengan melaksanakan segi-segi kemanusiaannya.[13] Oleh karena itu, manusia harus senantiasa mengupayakan agar segi kemanusiaannya yang menang, dan menundukkan segi kehewanannya. Dalam tindakan moralnya harus senantiasa diarahkan untuk memimpin dan menguasai jiwa manusia, dan mengalahkan jiwa hewaninya. Secara global, tindakan moralnya harus diupayakan sedapat mungkin berhubungan dengan alam atas, baik secara bersama-sama maupun secara

[11] Mustain, "Etika dan Ajaran Moral," 208.

[12] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam,* 197-198.

[13] Masganti Sitorus dan Muhammad Idris, "Keperibadian Manusia Menurut Ibnu Bajjah," *Analytica Islamica*, Vol. 1, No. 1 (2012), 109.

terpisah dari masyarakat.[14]

Pemikiran Politik Ibnu Bajjah

Ibnu Bajjah dapat dianggap sebagai pengikut al-Farabi. dan pada kenyataannya, ia merupakan orang Islam bagian barat yang pertama kali mewakili sebagian kecil kelompok penganut tradisi filsafat politik Islam yang didirikan oleh al-Farabi.[15] Sebagaimana al-Farabi, dalam bukunya *Ara' Ahl al-Madinah al-Fadhilah*, Ibnu Bajjah membagi negara menjadi negara utama (*al-madinah al-fadhilah*) atau sempurna, dan negara yang tidak sempurna.[16] Demikian juga tentang hal-hal yang lain, seperti persyaratan kepala negara dan tugas-tugas kepala negara, yaitu selain mengatur negara, juga pengajar dan pendidik. Perbedaan di antara al-Farabi dan Ibnu Bajjah hanya terletak pada penekanannya. Al-Farabi titik tekannya pada kepala negara, sedangkan Ibnu Bajjah titik tekannya pada warga negara/masyarakat.[17]

Sebagaimana al-Farabi, Ibnu Bajjah juga memberi keterangan bahwa ada syarat-syarat untuk menciptakan sebuah negara yang sempurna, di antaranya ialah:

1. Adanya wilayah atau daerah.
2. Adanya masyarakat.
3. Adanya kepala negara.
4. Adanya pengakuan dari negara lain.

---

[14] Mustain, "Etika dan Ajaran Moral," 209.

[15] Steven Harvey dalam Charles E. Butterworth, *The Political Aspect of Islamic Philosophy* (Amerika: Harvard University Prees, 1992), 201.

[16] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, 198.

[17] *Ibid.*

Menurut Ibnu Bajjah, ciri-ciri negara yang sempurna adalah negara yang tidak perlu dokter, karena warganya terpelihara kesehatannya, juga tidak perlu adanya hakim, karena setiap individu telah mencapai kesadaran dengan sempurna.[18] Semuanya itu disebabkan oleh masyarakatnya yang sadar akan kesehatan, sehingga mereka hanya mau memakan makanan yang tidak merusak kesehatan. Juga di dalam masyarakat tersebut, mereka hidup dengan saling mengasihi, menyayangi, dan saling menghormati. Sehingga tidak ada perselisihan di antara mereka. Mereka juga sadar akan undang-undang negara dan patuh terhadapnya. Inilah yang dimaksud dengan negara yang sempurna oleh Ibnu Bajjah.

Walaupun ada kesamaan pemikiran politik dengan al-Farabi, namun dalam konsepnya, Ibnu Bajjah menambahkan adanya masyarakat yang *mutawahid* yang bisa disebut juga dengan *uzlah* falsafi yang tentunya berbeda dengan *uzlah* tasawuf yang dikemukan oleh al-Ghazali. Bahkan Ibnu Bajjah mengkritik *uzlah* tasawuf al-Ghazali, yakni menjauhi masyarakat secara total, bertentangan dengan tabiat manusia yang cenderung membutuhkan orang lain dan sebagai makhluk sosial. Menurut Sirajuddin Zar penyebab Ibnu Bajjah melontarkan filsafat politik ini erat kaitannya dengan kegagalan para filsuf Muslim dalam lapangan politik praktis.[19]

Manusia Penyendiri (*al-Insan al-Munfarid*)

Seperti diketahui filsafat Ibnu Bajjah yang paling po-

---

[18] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (London & New York: The Institute of Ismaili Studies), 233.

[19] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam,* 199.

puler adalah manusia penyendiri. Pemikirannya ini dapat ditemui dalam karyanya *Tadbir al-Mutawahhid*. Isi dari karyanya tersebut berkaitan erat dengan akhlak dan politik. Dalam menjelaskan manusia penyendiri, Ibnu Bajjah memulai penjelasannya dengan mengungkapkan makna dari *Tadbir al-Mutawahhid*. *Tadbir* menurut Ibnu Bajjah memiliki pengertian yang sangat banyak. Namun, di sini Ibnu Bajjah memberi pengertian dengan perbuatan-perbuatan yang menghantarkan kepada tujuan yang diinginkan, yakni aturan yang sempurna. Oleh karena itu, jika pengertian ini mencakup perbuatan-perbuatan yang menghantarkan kepada tujuan yang diinginkan, maka tadbir hanya dikhususkan bagi manusia. Karena pengertian ini hanya dapat dicapai dengan peranan akal, dan hanya manusialah yang diberikan akal, serta tanpa akal tujuan tersebut tidak akan dicapai. Hal inilah yang membedakan antara manusia dan hewan.[20]

Bagi Ibnu Bajjah, perngertian mengenai *tadbir* mencakup dua pengertian, yaitu umum dan khusus. *Tadbir* dalam pengertian umum memiliki arti segala bentuk perbuatan manusia. Sedangkan *tadbir* pengertian khusus memiliki arti bentuk perbuatan negara dalam mencapai tujuan yakni kebahagian.[21]

Dalam gagasan filsafat politiknya, Ibnu Bajjah tidak menggunakan istilah filosofis (ke-Yunani-Yunanian, pen.), melainkan istilah ke-Araban, seperti *al-mutawahid*.[22] Pengertian *al-mutawahhid* yang dimaksud Ibnu Bajjah ini

---

[20] Ibnu Bajjah, *Tadbir al-Mutawahhid* (Tunisia: Ceres Edition, 1994), 5-6.

[21] *Ibid*., 6-10.

[22] Harvey dalam Butterworth, *The Political Aspect*, 208.

adalah perilaku manusia untuk menyendiri dalam satu satu negara dari negara yang tidak sempurna, seperti negara bodoh, negara fasik, dan lain-lain. Namun, menurut Sirajuddin Zar, *al-mutawahhid* adalah seorang filsuf atau beberapa orang filsuf yang hidup dalam salah satu negara yang tidak sempurna. Terlepas itu adalah filsuf atau bukan, istilah *mutawahid* adalah sikap mengambil jalan kehidupan di dalam negara yang tidak sempurna. Karena dengan demikian akan menghantarkan seseorang mencapai kebahagiaan.

Meminjam dari istilah al-Farabi, Ibnu Bajjah menyebut istilah ini dengan *nawabit* (sempalan).[23] Namun, dalam pengertiannya, Ibnu Bajjah memberikan pembedaan dengan al-Farabi. Al-Farabi memberikan pengertian, ketika melontarkan konsep *al-madinah al-fadhilah*, yang menghimpun sebagaian besar anggota masyarakat sebagai unsur mulia, tapi di sisi lain ada segerombolan kelompok yang tidak tergabung dalam kelompok unsur mulia itu, oleh al-Farabi ditempatkan sebagai *nawabit* atau kelompok sempalan. Ini diibaratkan seperti tumbuhan berduri dalam tanaman, namun tidak merusak keindahan taman.[24] Sementara Ibnu Bajjah memberikan pengertian baru atas kata *nawabit* yang berbeda total. Bagi Ibnu Bajjah, *al-madinah al-fadhilah* haruslah sempurna, yakni harus bebas dari unsur-unsur nawabit. Karena jika masih ada *nawabit*, walaupun hanya minoritas, seiring dengan waktu akan menggusur *al-madinah al-fadhilah* menjadi *al-madinah ghair al-fadhilah*. Oleh karena itu, Ibnu Bajjah merombak pengertian *nawabit*, bukan dalam arti unsur sempalan seperti dipahami al-

---

[23] *Ibid.*

[24] Ahmad Baso, *Al-Jabiri, Eropa dan Kita: Dialog Islam Nusantara untuk Dunia* (Tangerang Selatan: Pustaka Afid, 2017), 123.

Farabi. Tapi unsur mulia dalam konteks kota kegelapan. Meski minoritas, tapi ia serupa bunga mawar di tengah tanaman berduri. Unsur-unsur mulia ini kemudian seiring perjalanan waktu akan membawa kebaikan dan kemaslahatan bagi kota tersebut. Yang minoritas ini akan membawa perbaikan hingga kota itu menjadi mulia (*al-madinah al-fadhilah*). Maka segenap penduduk pun kemudian berubah menjadi mulia semua. Kahadiran *nawabit* yang mulia ini, kata Ibnu Bajjah, menjadi faktor bagi kemunculan kota sempurna (*al-madinah al-fadhilah*).[25]

Gagasan pemikiran ini lahir dari kondisi sosial di Maghrib dan Andalusia yang didominasi oleh ulama fiqih. Sehingga menurut Ibnu Bajjah kelompok sosial progresif yang tercerahkan, terbatasi gerak-geriknya. Inilah yang menjadi fokus pembahasan politik Ibnu Bajjah. Ibnu Bajjah secara ekslusif menganjurkan untuk bersikap *al-mutawahhid* di kota-kota yang tidak sempurna. Baginya jika kota-kota itu telah sempurna, tentu di dalamnya tidak ada perseteruan dan tidak akan lagi ada nilai dalam membacanya.[26]

Namun, perlu ditegaskan, bahwa *al-mutawahhid* bukan perilaku yang menjauhkan diri dari manusia secara total. Pengertian demikian, tidaklah selaras dengan pemikiran Ibnu Bajjah. Bagi Ibnu Bajjah *al-mutawahhid* tetap harus berhubungan dengan manusia lain (masyarakat) dan hidup bersama, namun ia harus meninggalkan perbuatan-perbuatan tercela dan mampu menahan diri, agar ia tidak terjerembap dalam perbuatan buruk masyarakat. Inilah yang dimaksud dengan tindakan manusiawi dan *uzlah* falsafi. Sebuah tindakan yang mengantarkan pada kebahagiaan.

---

[25] Baso, *Al-Jabiri, Eropa dan Kita*, 123-124.

[26] Harvey dalam. Butterworth, *The Political Aspect*, 209.

Atas dasar itu, Ibnu Bajjah kemudian menolak pandangan sufi, terutama ajaran yang dibawa oleh al-Ghazali, bahwa kebahagian adalah *musyahadah*, dan dilakukan dengan olah batin, bukan dengan jalan pengaktifan akal *fa'al*. Dengan demikian, bagi Ibnu Bajjah melalui jalan *mutawahhid* inilah seseorang akan mendapatkan akal *fa'al* yang menjadi sumber dari kebahagiaan.

Aktualisasi dan Kritik Teori al-Mutawwahid Ibnu Bajjah bagi Dunia Modern

Memang agak menarik ketika teori politik Ibnu Bajjah dikaitkan dengan konteks kekinian. Seperti telah dijelaskan di atas, pemikiran politik Ibnu Bajjah di kemukakan dalam karyanya *Tadbir al-Mutawahhid*, yang di dalamnya dijelaskan panjang lebar tentang manusia penyendiri yang merupakan cikal bakal dari *al-madinah al-fadhilah*. Mengutip pendapat Sirajudiin Zar, bahwa manusia penyendiri Ibnu Bajjah ini bukan khayalan semata, paling tidak bisa terjadi seperti ghaibnya imam-imam pada dunia Syi'ah. Memang dalam Syi'ah Ismailiyah dan Syi'ah Isna 'Asyarah terdapat konsep Imam tersembunyi (*ghaib*) dan dari persembunyian itulah mereka memimpin umat Syi'ah. Namun, di pihak lain memang ada orang yang meragukan hal ini dapat membumi dalam kenyataan.[27]

Penulis sendiri cenderung pada sikap meragukan hal ini dalam kenyataan. Alasannya adalah bagaimana *al-mutawahhid* ini dapat mengubah cara pandang masyarakat yang menurut istilah Ibnu Bajjah disebut dengan *al-madinah ghair al-fadhilah* (masyarakat kegalapan) menjadi *al-madinah al-fadhilah*, jika cara yang dilakukan dengan *uzlah*

[27] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam,* 202.

falsafi. Namun, penulis tidak dapat memungkiri bahwa Ibnu Bajjah dapat dikelompokkan dalam filsuf yang lebih mengutamakan tindakan (*amal*) dalam mencapai manusia yang sempurna. Sehingga dalam filsafatnya ia mengungkapkan dua tindakan manusia, yakni hewani dan manusiawi. Dari tindakan inilah kemudian ia terapkan dalam teori politiknya.

Di sisi lain, konsep manusia penyendiri atau *al-mutawahhid* Ibnu Bajjah cocok dijadikan sebagai kritik di zaman modern ini. Menurut Sirajuddin Zar, manusia apabila hidup dalam masyarakat yang bergelimang dalam kemaksiatan dan kebobrokan atau dalam masyarakat materialistis harus membatasi pergaulannya dalam masyarakat dan ia hanya berhubungan dengan masyarakat, ketika memenuhi kebutuhan pokok dalam kehidupannya semata.[28] Namun, di sisi lain, jika *mutawahhid* dilihat dari kacamata pesimisme Schopenhauer, maka dapat dianggap sebagai bukti bahwa manusia pada dasarnya adalah egois. Ini disebabkan karena kehendaknya sendiri. Kehendak ini yang membuat hasrat manusia selalu mengarah pada tujuan pribadinya. Sehingga orang-orang *mutawahhid* hanya mengejar kebahagiaannya sendiri tanpa melihat orang lain yang tidak bahagia karena tidak memiliki pengetahuan tentang bagaimana mendapatkan kebahagiaan tersebut.[29]

Penutup

Pemikiran politik Ibnu Bajjah, dipengaruhi oleh filsafat politik al-Farabi, sehingga ditemukan kemiripan dalam

---

[28] *Ibid*., 202-203.

[29] Abdulloh Hanif, “Konsep al-Mutawahhid Ibnu Bajjah,” *Tesis*, Pascasarjana Program Studi Agama dan Filsafat, Konsentrasi Filsafat Islam, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta (2016), 102.

pemikiran keduanya. Namun, meski ada kemiripan, juga ada perbedaan antara keduanya. Hal yang membedakan al-Farabi dan Ibnu Bajjah adalah terletak pada penekanannya. Jika al-Farabi titik tekannya pada kepala negara, maka Ibnu Bajjah titik tekannya pada warga negara (masyarakat).

Perbedaan lainnya terletak pada pemikiran politik al-Farabi yang di tangan Ibnu Bajjah dapat di reaktualisasikan dalam keadaan masyarakat pada waktu itu. Alhasil, *nawabit* yang dimaksud oleh al-Farabi sebagai golongan minoritas dan dianggap sebagai duri dalam kota utama, tidak akan menimbulkan bahaya, diubah oleh Ibnu Bajjah sebagai golongan minoritas yang mampu membawa *al-madinah ghair al-fadilah* menuju pada *al-madinah al-fadhilah*. Inilah yang dinamakan sebagai golongan *al-mutawahhid*.

Dalam pemikiran filsafatnya pun, Ibnu Bajjah dapat dikategorisasikan sebagai filsuf yang mengedepankan amal (tindakan). Sehingga dalam pemikiran filsafat moralnya, ia membagi tindakan menjadi dua, yaitu manusiawi dan hewani. Bagi Ibnu Bajjah, tindakan manusiawi membawa pengaruh pada *al-madinah al-fadhilah*, sehingga menjadi seorang *al-mutawahhid*, haruslah orang yang dapat mengaktifkan tindakan manusiawinya.

Daftar Pustaka

Bajjah, Ibnu. *Tadbir al-Mutawahhid*. Tunisia: Ceres Edition, 1994.

Baso, Ahmad. *Al-Jabiri, Eropa dan Kita: Dialog Islam Nusantara untuk Dunia*. Tangerang Selatan: Pustaka Afid, 2017.

Butterworth, Charles E. *The Political Aspect of Islamic Philosophy.* Amerika: Harvard University Prees, 1992.

Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. London & New York: The Institute of Ismaili Studies.

Goodman, Lenn E. dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman. *History of Islamic Philosophy*. USA & Canada: Routledge, 2008.

Hanif, Abdulloh. "Konsep al-Mutawahhid Ibnu Bajjah." *Tesis*. Program Studi Agama dan Filsafat, Konsentrasi Filsafat Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.

Mustain. "Etika dan Ajaran Moral Filsafat Islam: Pemikiran Para Filsuf Muslim Tentang Kebahagiaan." *Ulumuna*, Vol. 17, No. 1, Juni 2013.

Sitorus, Masganti & Muhammad Idris. "Kepribadian Manusia Menurut Ibnu Bajjah." *Analytica Islamica*, Vol. 1, No. 1, 2012.

Supena, Ilyas. *Filsafat Islam.* Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2013.

Supriyadi, Dedi. *Pengantar Filsafat Islam: Konsep, Filsuf, dan Ajarannya*. Bandung: CV. Pustaka Setia, 2009.

Zar, Sirajuddin. *Filsafat Islam: Filsuf dan Filsafatnya.* Depok: Raja Grafindo Persada, 2012.

Kepemimpinan Religius
Perspektif Filsafat Politik Qutb al-Din al-Shirazi

Muhammad Syafi'i

A. Pendahuluan

Satu fakta yang terbantahkan bahwa peradaban Islam yang pernah mengalami kemajuan di masa kekhalifahan Abbasiyah, tidak terlepas dari transmisi gagasan-gagasan cemerlang yang sebelumnya hadir dalam dunia Islam maupun dunia luar Islam.[1] Warisan Yunani dan Hellenis misalnya telah memberi kontribusi besar untuk itu. Beberapa cabang ilmu pengetahuan kemudian muncul seperti astronomi, kedokteran, matematika, dan sebagainya. Generasi muslim era ini menjadi pencetus bagi perkembangan cabang-cabang ilmu pengetahuan selanjutnya.[2]

Meskipun begitu, ada satu yang tidak banyak mendapat perhatian secara lebih kritis, yaitu transmisi filsafat Politik yang bersumber dari Yunani maupun Hellenis, ternyata hanya sedikit yang sampai kepada masyarakat muslim.

---

[1] Miriam Galston, *Politic and Excellence: The Political Philosophy of al-Farabi* (USA: PrincetonUniversity Press, 1946), 3.

[2] Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2009), Cet. I., 5.

Transmisi pikiran-pikiran "filsafat politik praktis" Yunani ke dunia Arab telah lenyap karena aspek politik tersebut justru digantikan oleh mistisisme dengan berbagai dimensi transendennya. Hal ini terutama bisa kita lihat pada tradisi filsafat di dunia Barat yang mengalami kematian setelah Ibnu Rusyd, dan di dunia Timur filsafat politik cenderung diabaikan dan mistisme tumbuh subur yang dipelopori oleh Ibnu Sina.[3]

Meski begitu, ada beberapa tokoh muslim yang mencoba memainkan peranan politis bagi pengembangan tradisi filsafat, walaupun bukan "filsafat politik Yunani klasik". Ini dihubungkan dengan revolusi tradisi Syiah. Di sini metafisika menjadi politik dan politik menjadidasar sampai kepada doktrin-doktrin metafisik. Usaha para neoplatonik untuk melakukan harmonisasi antara agama dan negara, menjadi pendekatan yang secara mencolok terdapat dalam tradisi Syi'ah Ismaili. Pada masa Qutb al-Shirazi, upaya semacam ini juga gagal, karena orang-orang Mongol telah menghancurkan benteng Ismaili terakhir di Iran selama masa muda al-Shirazi.

B. Kehidupan al-Shirazi dan Persentuhannya dengan Dunia Politik

Qutb al-Din Mahmud Mas'ud al-Shirazi dibesarkan di lingkungan keluarga dokter di Shiraz pada 634/1236.[4]

---

[3] Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran Filsafat dalam Islam* (Jakarta: Radar Jaya, 1991), 43.

[4] Lihat E. Wiedemann, "Qutb al-Din Shirazi," *Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Vol. 5, 547-548; Mujtaba Minuvi, "Mulla Qutb Shirazi," Mojtaba Minovi & Iraj Afshar (eds.), *Yadnama-ye Irani-ye Minorsky*, (Tehran: t.p., 1348 H /1969), 165-205; Seyyed Hossein Nasr: "Qutb al-Din al-Shirazi," C. Gillepsie (ed.), *Dictionary of Scientific Biography*,

Bidang pendidikannya yang utama adalah kedokteran, ia menggantikan posisi ayahnya sebagai staf dokter di rumah sakit ketika berusia 14 tahun. Meskipun keahliannya di bidang kedokteran, al-Shirazi sedari kecil telah mempelajari ilmu-ilmu keislaman. Kedalaman ilmu agama yang ia miliki membawanya untuk menulis karya tentang topik keagamaan dan ia juga diamanahi untuk menempati posisi *qadhi*. Dalam usia muda telah menjadi sufi mengikuti ayahnya yang merupakan murid dari Shihab al-Din al-Suhrawardi dari Baghdad. Meskipun al-Shirazi sangat dekat dengan tradisi sufistik, bahkan hingga akhir hayatnya, namanya tidak populer sebagai sufi ternama di zamannya.[5]

Ketika Mongol menjajah Baghdad dan membawa kota Shiraz kepada kedamaian, al-Shirazi telah berumur 21 tahun. Di masa-masa tenang ini, al-Shirazi berangkat ke observatorium Nasir al-Din at-Tusi yang baru di Maraghah untuk berguru dengannya. Setelah sebelumnya al-Shirazi menguasai ilmu kedokteran, studi al-Shirazi selanjutnya bersama gurunya ini lebih fokus pada filsafat dan matematika, terutama astronomi. Setelah belajar dengan al-Tusi, ia melakukan perjalanan ke Irak dan Anatolia untuk bertemu dengan para pemikir lain. Pada 679 H /1280 M, ia menjadi *qadhi* di Malatya dan Sivas. Kemudian tahun 689 H/1290 M, ia menghabiskan waktunya di Tabriz, ibukota Mongol Iran untuk menerbitkan berbagai karya tentang astronomi dan kedokteran, sebagian kecil matematika dan agama. Karya utamanya mengenai filsafat adalah komentar terhadap filsafat illuminasi Suhrawardi, dan ensiklopedi filsafat Persia

---

Vol. xi (New York: t.p., 1976), 247-253.

[5] M.M. Sharif, A History of Muslim Philosophy (Pakistan: Pakistan Philosphical Congress, 2002), 934

yang berjudul *The Pearly Crown*.[6]

Tidak ada karya al-Shirazi yang fokus membahas persoalan filsafat politik. Pembahasan yang agak panjang hanya termuat dalam subbab ensiklopedi filsafatnya. Hal penting yang perlu dicatat adalah bahwa al-Shirazi tidak sekadar berperan sebagai intelektual tetapi sekaligus memiliki pengalaman langsung di lingkungan kerajaan (pemerintahan). Ketika menjadi orang terhormat di ibukota dan bergabung bersama al-Tusi, ia memiliki akses kepada kehidupan politik kerajaan. Semenjak menjadi murid al-Tusi, al-Shirazi menjadi familier dengan dunia politik. Namun, hal menarik dari al-Shirazi adalah peran ambigunya dalam politik, meskipun seorang penganut mazhab Syiah Imam Dua Belas namun ia dipercaya melayanai pemerintahan bermazhab Syi'ah Ismailiyah, bahkan memberi akses bagi Mongol untuk menguasai Baghdad. Pada 657 H/1259 M hingga wafat pada 672 H/ 1274 M, ia menjadi direktur observatorium terbesar di Maraghah di bawah perlindungan Mongol dan menjadi orang yang berpengaruh di lingkungan istana.[7]

Setelah selesai dalam observasi keilmuannya, al-Shirazi sangat bergantung kepada pemerintah untuk mendukung riset ilmiahnya. Setiap karya yang dihasilkannya dibayar

---

[6] Sesuai yang ditekankan oleh William C. Chittick, tetapi tanpa menyebutkan bahwa hal itu telah ditetapkan oleh Sayyid Muhammad Mishkat, John Walbridge mengemukakan kembali bagian praktik sufistik Iran di Abad Tengah. Lihat John T. Walbridge, "A Sufi Scientist of the Thirteenth Century: The Mystical Ideas and Practices of Qutb al-Din Shirazi," Leonard Lewisohn (ed.), *The Heritage of Sufism. Volume II: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)* (Oxford: t.p., 1999), 323-340.

[7] John Walbridge, "The Political Thought of Qutb al-Din al-Shirazi," Muhsin S. Mahdi (ed.), T*he Political Aspect of Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 350.

mahal oleh pemerintah. Al-Shirazi pernah memainkan peran politik secara langsung, di antaranya ketika ia mengirimkan anggota delegasi ke Mesir untuk mengumumkan perindahan raja Mongol ke agama Islam dalam rangka memperkuat relasi, namun sayangnya usaha itu gagal. Selain itu, ia juga pernah bersaing dengan menteri kuat Rashid al-Din Fadl Allah.[8]

C. Filsafat Politik Iran Abad ke-13

Di antara cabang pengetahuan yang telah menjadi perhatian al-Shirazi seperti astronomi, matematika, atau retorika, sebagaimana yang diamati al-Tusi, relatif sedikit peredaran literatur filsafat politik pada abad ke-13. Setidaknya otoritas ortodoks yang masih dipertahankan dalam bidang filsafat politik adalah pemikiran politik al-Farabi, yang mana ia meninggal lebih dari tiga abad yang lalu. Kemudian "*Mirror of Princes*" menjadi sumber kedua. Ini sangat populer dan menjadi karya praktis yang menjadi panduan sehari-hari kenegaraan. Terakhir, karya al-Tusi yang berjudul *Nasirean Ethics,* yang karya utama dalam etika dan politik pada abad ke-13.

Satu karya al-Farabi yang diketahui secara pasti oleh al-Shirazi adalah *Fusul al-Madani* atau *Fusul Muntaza'ah,* karya filsafat politik yang bersumber dari cetakan klasik. Dari sinilah tampaknya al-Tusi maupun al-Shirazi mulai populer. Di periode ini pula beberapa penyelematan terhadap manuskrip dilakukan. Sistematisasi pembagian filsafat politik praktis ke dalam tiga bagian yaitu etika, ekonomi, dan politik juga mulai disusun pada periode ini. Karya al-Farabi ini sangat populer dan memiliki kegunaan praktis.

---

[8] *Ibid.*

Ringkasan standar filsafat politiknya sangat mudah dipahami. Dalil-dalilnya ditetapkan dengan jelas dan ringkas, dilengkapi dengan beberapa argumen pendukung. Sebagaimana pernyataan al-Shirazi, metode al-Farabi merupakan metode rasional murni, yang mana prinsipnya, kesimpulan tidak didasarkan pada hukum, keyakinan, atau pengalaman sejarah dari individu atau komunitas tertentu. Ini berarti tidak ada doktrin Islam secara esensial. Justru pemikirannya ini lebih dekat dengan filsafat politik klasik, misalnya penggunaan "kota" (*city*) sebagai istilah untuk menyebutkan negara.

Al-Farabi dalam *Aphorism* menyebutkan bahwa hidup dalam sebuah negara atau kota adalah pra-kondisi untuk mencapai kebahagiaan yang sebenarnya. Raja dan hukum negara mengontrol tindakan dan keyakinan rakyatnya untuk memastikan bahwa kebutuhan jasmani mereka terpenuhi, etika dan kehidupan spiritual mencapai kemungkinan yang tertinggi dari kesempurnaan. Raja yang sebenarnya ialah memiliki keterampilan menguasai dan mengatur dengan baik.

> *The king is the king by the kingly craft, by the art of ruling cities adn by the power to employ the kingly art, at whatever time he has come to be chief over a city, whether he is knwon for his art, or is not known for it, whether he has found implements to use or not, whether he has found people to receive from him or not, whether is obeyed or not, just asthe doctor by the medical craft.*[9]

Bentuk analisis politik yang sangat berbeda bisa dilihat pada karya-karya yang dikenal sebagai "*Mirror of Princes*".

---

[9] Nizam al-Mulk, *The Siyasat or Siyar al-Mulk*, terj. Hubert Darke (New Haven: Yale University Press, 1960), 14.

Berbagai karya tersebut memiliki banyak kesamaan dengan *The Prince* karya Machiavelli ketimbang *Republic-nya* Plato atau *Politics*-nya Aristoteles. Sebagai contoh seperti *Manner of Kings or Book of Government* yang menjadi karya dari Nizam al-Mulk, wazir Dinasti Saljuk yang terkenal pada akhir abad ke-5 H atau ke-11 M. Karya ini merupakan kompilasi yang dikumpulkan selama masa krisis administrasi untuk memenuhi permintaan Sultan Malikshah, bahwa administratornya melaporkan tindakan yang diperlukan untuk mereformasi administrasi. Beberapa karya semacam itu ditulis, dan ternyata cukup berpengaruh bagi transmisi pemikiran filsafat politik.

Karya Nizam al-Mulk, *Manners of Kings*, seperti yang diharapkan, mengambil monarki sebagai bentuk negara dan fokus pada perlindungan kepentingan raja. ini bukan untuk melegitimasi kepentingan dalam rangka melakukan penindasan secara halus, tetapi lebih karena kepentingan raja untuk mewujudkan keadilan. Raja adalah manusia pilihan Tuhan, yang mana Tuhan mempercayakan urusan dunia dan kesejahteraan para pelayannya. Ia menuntut pelayannya agar menutupi berbagai korupsi, kebingungan, dan perselisihan. Dengan demikian, bagi Nizam al-Mulk, fakta bahwa raja berkuasa secara keseluruhan sudah cukup untuk menetapkan bahwa ia merasakan kebaikan Tuhan and menjadi penguasa yang sah. Bagaimanapun, secara *de facto*, kedaulatan membawa serta kewajiban spiritual untuk memerintah secara adil. Harmoni yang Nizam al-Mulk anggap ada antara kewajiban spiritual raja dan ketertarikan temporalnya didefinisikan sebagai berikut:

> Bagi para raja, memperhatikan kepentingan Tuhan dan Kebenaran adalah suatu ibadah yang dilakukan

> untuk makhluk-Nya dan dalam keadilan yang tersebar di antara mereka. Kerajaan yang direstui oleh rakyatnya akan bertahan dan meningkat dari hari ke hari, sementara rajanya akan menikmati kekuasaan dan kemakmuran. Di dunia ia akan memperoleh ketenaran, dan di akhirat, hisabnya akan lebih mudah. Seorang bijak pernah berkata: Sebuah kerajaan bisa bertahan sekalipun ada yang tidak beragama, tetapi tidak akan bertahan ketika ada penindasan.[10]

Dalam hal ini mungkin perlu ditambahkan, bahwa jika raja berlaku adil, maka pendapatan negara akan berkembang baik dalam jangka panjang. Meskipun Nizam al-Mulk berpendapat bahwa kepentingan negara sejalan dengan tuntutan etika dan agama, tujuannya sangat berbeda dengan al-Farabi. Di sini, pertanyaan pentingnya adalah bagaimana negara dapat bertahan dan sejahtera. Etika dan agama merupakan bagian penting dari jawabannya, tetapi pertanyaannya bukan tentang bentuk negara yang diinginkan oleh etika atau oleh agama. Faktor praktis lainnya harus dipertimbangkan. Tujuannya ialah menentukan bagaimana urusan raja bisa melindungi kepentingannya, bukan untuk mengorganisir negara untuk tujuan utama dari pemenuhan tuntutan etika maupun agama. Faktor penting untuk ditambahkan juga adalah bahwa Nizam al-Mulk pernah diminta untuk memberi nasihat kepada raja tentang bagaimana kerajannya harus dijalankan agar ia bisa mengatur pemerintahan secara sukes sebagaimana kesuksesan raja terdahulu. Ia tidak pernah meminta untuk menerapkan secara murni kehidupan politik atau rezim yang terbaik.

Selanjutnya, risalah paling terkenal pada masa al-Shi-

---

[10] *Ibid.*, 12.

razi adalah *Naserian Ethics* yang ditulis oleh gurunya Nasir al-Din al-Tusi. Buku ini merupakan salah satu teks klasik filsafat moral dalam Islam, ditulis ketika al-Tusi menjadi pelayan kekuasaan Ismaili di Quhistan dan tentu saja dikenal oleh al-Shirazi. Karya ini disusun atas permintaan penguasa, karenanya tidak ada filsuf yang disebutkan secara spesifik dalam karya tersebut. Meskipun bukan politisi yang punya kepentingan materi, al-Tusi hidup di lingkungan istana dan mengetahui politik melalui pengalaman langsung. Ia sama sekali bukan orang yang berminat pada kepentingan duniawi, tetapi ia menulis aspek praktis pemerintahan secara meyakinkan dan lebih membumi.

Setelah menjelaskan bahwa gubernur Quhistan memintanya untuk menulis tentang etika Ibnu Miskawaih di Persia. Tetapi, al-Tusi kemudian memilih untuk tidak menerjemahkan karya Ibnu Miskawaih, yang justru membuat karya original dari situ dengan menambahkan beberapa pembaharuan. Khususnya, ia melakukannya untuk mengatasi kelalaian atau kealpaan dari studi ekonomi dan politik yang didasarkan pada filsafat. Sumber bagi politiknya ialah al-Farabi berupa *dicta* dan *aphorism* yang menjadi bagian penting dari diskursus politik sekarang.

Politik al-Tusi, lebih fokus pada kehidupan manusia dalam masyarakat seperti persahabatan, mencakup lebih dari sekadar pemerintahan. Beberapa bab, terutama bab pertama dan bab ketiga, pada kebutuhan untuk kehidupan kewarganegaraan dan pada pengelompokan negara, berasal dari al-Farabi. Bagian yang membahas tentang etiket dan pemerintahan praktis jelas bersentuhan pada *Mirror of Princes,* meskipun metodenya masih filosofis secara fundamental.

Sebagai seorang Syiah, al-Tusi tidak sama sekali setuju dengan pemikiran Nizam al-Mulk bahwa otoritas keaga-

maan menjadikan seorang raja sah di mata Allah. Pokok pikiran politik al-Tusi adalah "negara yang berbudi luhur (*virtuous city*)," di mana hanya ada satu model negara yang ideal di muka bumi, dibandingkan dengan berbagai bentuk negara lainnya yang dianggap "negara buruk (*unvirtuous city*)," Masyarakat di bawah naungan "negara yang berbudi luhur" memiliki kesamaan dalam pendapat dan bertindak untuk mencapai kehidupan etika yang sempurna. Meskipun pemikiran ini diutarakan dengan pernyataan sangat umum, basis opini dan tindakan ini merupakan hukum yang disebutkan oleh Allah melalui Nabi Muhammad Saw. Raja "negara yang berbudi luhur" merupakan seorang yang diberikan wahyu ketuhanan.

Dengan demikian, bentuk negara yang ideal hanya ada satu yang bisa disimpulkan al-Tusi, yaitu bentuk negara yang menganut monarki absolut (*absolute monarchy*). Dimensi ideal konsep politiknya ini juga ditekankan melalui penegasannya mengenai definisi politik itu sendiri. Dengan demikian, politik tidak hanya fokus pada aspek kedirian seorang negarawan yang memiliki kebaikan, tetapi juga menetapkan kewajiban untuk membangun "negara berbudi luhur". Keahlian tertinggi adalah keahlian dalam politik, karena melalui politiklah masyarakat bisa dikontrol.

Meskipun al-Tusi menaruh minat pada politik praktis, seperti yang ditunjukkan oleh masuknya materi semacam itu yang ditemukan dalam genre "*Mirrors of Princes*", refleksi politiknya menunjukkan hubungan yang dekat pada filsafat politik klasik yang digagas dalam tradisi Platonik dan konsep "filsuf sebagai raja" sebagaimana dilanjutkan oleh al-Farabi dalam Islam.

D. Aspek Filsafat Politik dalam Karya al-Shirazi

Sebelumnya telah disinggung bahwa filsafat politik al-Shirazi hanya terdapat dalam dua dua bukunya yaitu satu dalam komentarnya terhadap filsafat illuminasi Suhrawardi, *Šar ekmat al-ešrāq Šay Šehāb-al-Din Sohravardi* dan satunya melalui karyanya *The Pearly Crown (Dorrat al-Tāj fi Orrat al-Dabbāj)*. Dalam *Šar ekmat al-ešrāq Šay Šehāb-al-Din Sohravardi,* istilah "filsafat politik" secara jelas telah termaktub di dalam karyanya dan ini menjadi alasan yang jelas bagi dimasukkannya politik dalam *The Pearly Crown*. Melalui karyanya, *Šar ekmat al-ešrāq Šay Šehāb-al-Din Sohravardi*, al-Shirazi menambahkan bagian sub pembahasan *politics* dalam pembahasan mengenai filsafat praktis.[11]

Logika berpikir al-Shirazi terkait dengan keseluruhan bangunan filsafat politik yang digagasnya adalah menggunakan pendekatan logika "hukum dan filsafat (*law and philosophy* atau *al-shari'a wa al-hikmah*)". Logika ini merupakan logika dialektika, di mana pendekatannya berupa silogisme yang terdiri dari premis-premis yang diterima oleh manusia secara umum atau setidaknya diakui karena terjadi dalam kehidupan nyata. Ini berbeda dengan metode logika "filsafat murni" sebagaimana al-Farabi yang menggunakan silogisme berdasarkan kebenaran yang telah diterima oleh akal secara langsung atau melalui sensasi dan menghasilkan kesimpulan yang sama dalam semua waktu dan tempat.[12]

---

[11] M. TH. Houtsma, A.J. Wensick, H.A.R. Gibb, W. Heffening, and E. Levi Provencal, *First Encyclopaedia of Islam 1913–1936,* Vol. VIII (Leiden: E.J. Brill's, 1987), 78.

[12] Mengenai al-Farabi bisa dilihat pada Ian Richard Netton, Al-Farabi and His School (London: Clays Ltd., 1992), 2. Juga dalam studinya mengenai pemikiran politik Qutb al-Din al-Shirazi, John Walbridge menyebutkan bahwa al-Shirazi sangat terpengaruh oleh pemikiran

Hal yang paling dekat dengan silogisme "filsafat murni" misalnya, karena eksistensi yang lebih kuat lebih eksis daripada yang kurang kuat, maka raja yang kuat memiliki peringkat yang lebih unggul daripada orang lain. Bahkan ini tercantum dalam argumen teologis secara umum. Dalam bagian lain pada wilayah politik, al-Shirazi secara bebas berpendapat dari hukum agama, proposisi-proposisi rasional, pengalaman, analogi, dan anekdot. Secara logis, "Politik"-nya bukanlah filsafat politik dalam pengertian sempit, tetapi berupaya menghadirkan apa yang mungkin diketahui tentang politik—apakah melalui rasio, pengalaman, maupun agama. Ini jelas ditujukan untuk pemirsa awam dan, terutama, untuk raja. Memang, al-Shirazi secara khusus mengatakan bahwa aspek agama dari pekerjaan itu termasuk atas permintaan raja.[13]

E. Hakikat Filsafat Politik

Pembahasan tentang klasifikasi ilmu di awal *The Pearly Crown*, al-Shirazi mendefinisikan filsafat praktis dan tiga pembagiannya: etika, ekonomi, dan politik. Pada judul bagian tentang politik, al-Shirazi mendefinisikan filsafat politik (*hikmat-i madani*) dan rezim politik (*siyasati madani*) secara ringkas sebagai kekuasaan dan pelaksanaan keadilan dalam suatu kota, provinsi, ataupun kerajaan" (*hukm va-ma'adalat kardan dar buldan va-vilayat va-ijtimat*).[14]

al-Farabi dalam membangun konstruksi pemikiran filsafatnya, sehingga berdampak pula pada filsafat praktis berupa perbincangan tentang politik yang digagasnya. Lihat Walbridge, "The Political Thought of Qutb al-Din al-Shirazi," 351.

[13] *Ibid.*, 352.

[14] *Ibid.*

Dua definisi filsafat politik dan rezim politik adalah hal yang berbeda. Yang *pertama* lebih luas dan menyiratkan suatu pengertian filosofis tentang korporasi dan pemerintahan dalam masyarakat manusia. Yang *kedua* mendefinisikan politik sebagai seni berkuasa—mungkin berkaitan dengan "ilmu rezim", yaitu, pada seni kedudukan raja yang digambarkan di bagian yang berfungsi sebagai kepala pemerintahan.[15]

F. Konsep Raja

Untuk membahas mengenai konsep raja, perlu dibahas terlebih dahulu mengenai jiwa. Jiwa manusia adalah substansi yang terpisah dari materi—berupa tubuh yang merupakan alat pengelolaan dan pengendalian (*tadbir va-tasarruf*). Jiwa manusia tidak mendiami tubuh, tidak pula mereka hadir dalam bentuk fisik atau materi. Namun, dunia material dan tubuh fisik tetap nyata, jadi Tuhan telah menciptakan dunia yang penuh dengan hal-hal yang dibutuhkan manusia untuk bertahan hidup sebagai individu yang bertubuh dan sebagai spesies. Ia memberikan anugerah kepada manusia kemampuan sehingga membuatnya mampu mengatur kehidupan fisik sedemikian rupa untuk menyediakan apa yang dibutuhkan untuk kelangsungan hidup baik individu maupun spesies. Anugerah terakhir, Tuhan menciptakan manusia sedemikian rupa dengan memberi rasa puas terhadap pemenuhan kebutuhan jasmaninya. Dengan demikian, manusia adalah pengatur bagi dirinya sendiri maupun bagi dunia. Dalam arti yang sangat umum, hubungan manusia dengan dunia material adalah hubungan pemerintahan.[16]

---

[15] *Ibid.*

[16] Penjelasan ini tampak dipengaruhi filsafat Ibnu Sina tentang jiwa;

Bagi al-Shirazi, politik adalah tentang pengekangan pada perilaku manusia. Pemahamannya ini disimpulkan berdasarkan dua deduksi: satu didasarkan pada konsep tatanan yang menunjukkan perlunya pemerintah dan argumen yang lebih umum berdasarkan konsep kebajikan dan keburukan yang berlaku untuk etika, ekonomi, dan politik. Deduksi pertama mengasumsikan bahwa dalam keadaan alami hal-hal yang diperlukan untuk kelangsungan hidup individu tersedia secara bebas untuk semua—air, biji-bijian liar, permainan, kayu bakar, dan sejenisnya—sedangkan hal-hal lain adalah milik individu tertentu. Yang terakhir ini menjadi objek iri hati dan berpotensi menimbulkan pencurian, penindasan, dan ketidakadilan selama tidak ada batasan untuk melindungi setiap orang dan hartanya dari orang lain. Karena itu, beberapa jenis penekangan material diperlukan untuk menjaga tatanan dunia. Penjagaan ini berlaku atas:manusia itu sendiri, keluarga, dan orang-orang yang ada dalam satu kota atau negara.[17]

Argumen kedua adalah berdasarkan pada konsep tentang kebaikan pada bidang etika. Al-Shirazi merumuskan etika dari tiga pembagian jiwa yang digambarkan dalam *Republik*-nya Plato, buku 4, dan definisi kebajikan moral yang tertuang dalam empat buku pertama dari *Nicomachean*-nya Aristoteles. Ia setuju bahwa jiwa terbagi menjadi tiga bagian: *intelect, desire, anger (ghadab)*, keseluruhannya ini didominasi oleh intelek. Al-Shirazi juga mengambil nilai dari Aristoteles dan menjadikan standar bagi orang yang benar-benar berbudi luhur untuk mengontrol jiwanya. Ia

---

lihat Soheil M. Afnan, *Avicenna: His Life and Works* (Selangor: AAPSSB, 2009), 13.

[17] Syamsuddin Arif, "Intuition and it's Role in Ibnu Sina's Epistemology," *Al-Shajarah, I* (Januari 2000), 101.

berpendapat bahwa keburukan merupakan bentuk penyimpangan dari maksud sebenarnya (*virtue*). Tidak seperti Aristoteles, ia berusaha untuk mengutamakan bagian intelektual dari jiwa mematuhi nilai keseimbangan atau pada keadaan seimbang.[18]

Dengan demikian, ia meyakini bahwa memungkinkan untuk mengubah semua bagian jiwa menjadi lebih baik maupun lebih buruk. Mereka yang berada di dalam kelompok terbaik hanya perlu tahu apa yang benar—yaitu, apa yang kondusif untuk kebaikan diri sendiri dan orang lain—untuk dilakukan. Mereka yang berada dalam kelompok terburuk hanya tahu apa yang mereka inginkan, mengabaikan apa yang baik. Mereka yang berada pada kelompok ketiga adalah yang berada di tengah, di antara dua kelompok sebelumnya. Bagi kelompok pertama—manusia yang baik—hanya mengekang perilaku mereka berdasarkan pertimbangan akal dan hukum agama. Bagi kelompok menengah, hukum dan alasan agama kadang-kadang merupakan pembatasan yang cukup, tetapi di lain waktu diperlukan alasan untuk melewati batas pengekanagan itu maupun pengekangan tambahan. Kelompok terburuk selalu melawan pengekangan. Karenanya, etika cukup bagi kelas pertama, sementara orang yang berada di kelas kedua dan ketiga harus tunduk pada rezim pemerintahan.[19]

Setelah menetapkan perlunya otoritas untuk mempertahankan tatanan masyarakat melalui sarana material, al-Shirazi menunjukkan bahwa satu-satunya sistem peme-

---

[18] Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy* (New York: Routledge, 1996), 45.

[19] Gaye Williams Ortiz, et.al. (eds.), *Theology and Literature: Rethinking Reader Responsibility* (t.tt.: Palgrave Macmillan, 2006), 67.

rintahan yang sesuai adalah monarki-absolut. Otoritas tidak bisa dibagi, karena jika tidak, konflik akan terjadi dan mengalahkan tujuan mendasar dari pemerintah, yaitu untuk mempertahankan tatanan masyarakat.[20]

Dalam sistem selain monarki, jika wewenang raja dibatasi, maka kemampuannya untuk mencegah ketidakadilan juga akan terbatas. Dengan demikian, penguasa haruslah mempunya kekuasaan monarki-absolut, apakah bagi dirinya sendiri (melalui ilmu etika), atau atas keluarganya (melalui ilmu ekonomi), atau atas penduduk kota atau negara (melalui ilmu politik).[21]

G. Refleksi Pemikiran Politik al-Shirazi: Negara Demokrasi Religius

Melalui perbandingan al-Shirazi dengan Aristoteles, al-Farabi, ataupun at-Tusi, pemikiran yang dikemukakan dalam dua karyanya tampaknya berada dalam ranah filsafat politik yang agak terbatas. Tidak ada klasifikasi konstitusi, tidak ada konstruksi dari negara ideal. Pembahasan seperti yang terjadi mengenai tujuan negara itu ditulis dalam konteks kehidupan religius penguasa. Tidak ada pembahasan mengenai sistem pendidikan. Monarki-absolut dianggap menjadi satu-satunya rezim yang mungkin. Argumennya sering lebih religius ketimbang filosofis. Kemunculan ini pada faktanya lebih banyak terkait dengan "aturan bagi raja" yang berlaku waktu itu, yaitu Nizam al-Mulk, sebuah judul yang cocok bagi karya al-Shirazi. Hampir tidak mungkin dikatakan bahwa al-Shirazi tidak menyadari bagian lainnya dari filsafat politik. Dia bahkan menerjemahkan *Aphorisma*

---

[20] Walbridge, "The Political Thought," 363.

[21] *Ibid.*

al-Farabi untuk dijadikan bagian dari *The Pearly Crown*. Aplikasi akal murni yang diceritakannya merupakan hasil dari filsafat politik mirip seperti apa yang diungkap al-Farabi. Deduksi dari prinsip rasional dan agama, pada sisi lain memperlihatkan kepada kita bagian politik sebagai etika kerajaan dalam *The Pearly Crown*, satu-satunya karya-nya yangmenjelaskan bagaimana seharusnya seorang raja berperilaku.

Al-Shirazi sangat berbeda dari pemikir seperti al-Farabi dan al-Tusi[22] dalam penolakannya terhadap doktrin bahwa kebahagiaan dan kehidupan yang baik dapat diolah, dilatih, dicapai dengan usaha, dalam banyak kasus, hanya dalam keadaan baik. Al-Shirazi, secara jelas menyatakan bahwa pemerintahan yang baik tidak dapat menetapkan kondisi di mana kebahagiaan akan tercapai; itu hanya bisa mencegah kondisi yang membuat pencapaian kebahagiaan menjadi tidak mungkin. karena ia melihat bahwa tanpa pengekangan seorang penguasa yang adil, yang kuat, sebagai individu, akan menindas yang lemah.

Wewenang penguasa yang tidak kuat akan berpotensi memperbanyak orang-orang yang berpikir moderat dan orang-orang yang memiliki karakter jahat—yaitu mereka yang, tidak ada ancaman hukuman, kadang-kadang atau selalu melanggar norma-norma nalar dan hukum agama. Bagaimanpun, orang yang benar-benar baik—mereka yang mematuhi nalar dan hukum agama dalam segala hal—hanya butuh dilindungi dari tekanan orang-orang jahat ataupun negara. Kebahagiaan tertinggi merupakan urusan pribadi,

---

[22] Nasir al-Dinal-Tusi, *Contemplation and Action: A Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar* (New York: Islamic Publication Ltd.1999), 102.

tidak bergantung di bawah kualitas satu pemerintahan. Sementara kebahagiaan sesaat, sangat bergantung pada kualitas pemerintahan. Alhasil, pandangan kehidupan politik al-Shirazi jelas merupakan refleksi atas pengalamannya.

Tidak ada yang meragukan premis dasar filsafat Platonik klasik: bahwa manusia dengan kebijaksanaan tertinggi bisa membangun dan mengatur kehidupan fisik maupun spiritual dengan cara yang terbaik. Contohnya, nabi dan khalifah pertama menyelesaikan pertanyaan. Tidak sulit untuk mengasimilasi doktrin-doktrin Yunani tentang kebaikan publik terhadap gagasan-gagasan Islam perihal kehendak Allah sebagaimana terkandung dalam hukum agama. Di masa al-Farabi, kemungkinan untuk mereformasi negara untuk berbasis pada agama atau nalar sudah banyak terjadi, atau misalnya dalam beberapa kalangan garis keras Syiah. Pada masanya mungkin bermasalah, tetapi keadaan mengharuskan hal itu terjadi.[23]

Seiring waktu berlalu, bagaimanapun, kemungkinan semacam itu tampaknya mulai meredup. Masa lalu yang yang dianggap hebat, dengan menunjuk pada dua interpretasi kontradiktif masa sekarang: sebuah optimisme bahwa seorang penguasa yang diilhami Ilahi akan muncul dan mengembalikan zaman keemasan Nabi dan pesimisme tentang absennya kemungkinan-kemungkinan pemerintahan yang baik dan masyarakat yang adil. Faktanya, seiring berlangsungnya zaman tampaknya lebih banyak mendukung pandangan pesimistik. Zaman keemasan telah berhasil melalui jalan yang suram dengan rezim militer. Harapan radikal

---

[23] P.J. Bearman, et.al. *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. X (Leiden: Koninklijke Brill, 2000), 117.

militerian dari kaum Ismailiyah dan dekaden negara Khalifah akhirnya dihancurkan selama masa muda al-Shirazi.[24]

Dalam sejarahnya, sebuah teluk memisahkan al-Shirazi dengan gurunya, al-Tusi. Al-Tusi adalah seorang Syiah yang telah melayani para pemimpin Ismaili. Meskipun ia membenci kekhalifahan dan memainkan peran dalam kehancurannya, ia hidup hampir sepanjang hidupnya (dan menulis *Nasirans Ethics*) sebelum invasi Mongol. Dia masih bisa membayangkan kemungkinan untuk aturan yang adil. al-Shirazi di sisi lain, masih muda ketika Mongol menyerbu tanah Islam dan memecat Baghdad. Sebagian besar hidupnya dihabiskan di istana Mongol yang melayani raja-raja kafir yang terlalu kuat untuk rezim Islam mana pun yang menantang dan yang merupakan vasal penguasa yang memiliki kekuatan lebih besar dari apa pun yang pernah dikenal dunia. Pada saat *The Pearly Crown* ditulis, al-Shirazi telah melayani orang-orang Mongol selama hampir setengah abad dan mengalami naik-turun yang tidak menentu di istana seorang diktator. Pada saat itu, mungkin ada harapan bahwa raja-raja Mongol akan menjadi Muslim, tetapi al-Shirazi, sebaliknya baik untuk al-Farabi dan al-Tusi, hampir tidak dapat memenuhi pemikiran bahwa negara adalah dasar yang diperlukan dari kehidupan yang berbudi luhur.[25]

Jelas bahwa pemikiran al-Shirazi tentang kehidupan politik memuat poin tentang sistem monarki-absolut. Bentuk pemerintahan berada di luar pengaruh individu atau akal. Politik merupakan bagian dari karangan filosofis, karena memang selalu begitu. Jika al-Farabi telah melangkah lebih jauh menempatkan metafisika lebih tinggi ketimbang

---

[24] Walbridge, "The Political Thought," 363.

[25] Nasir al-Din Tusi, *Contemplation and Action*, 102.

politik—itu merupakan sebuah langkah yang cukup berani di era modern—al-Shirazi tidak bisa melakukan hal yang lebih kecuali mereduksi dimensi politik agar bisa memberi perintah etis bagi raja. Teori politik, yaitu diskusi tentang topik-topik seperti klasifikasi negara, struktur, dan kerajaan yang baik seperti apa, namun pada al-Shirazi politik hanya merupakan cabang etika yang berlaku bagi mereka yang mempraktikkan keahlian tertentu, yaitu keahlian memimpin. Ini menunjukkan perubahan definisi filsafat politik dari yang telah ditetapkan di awal dari *The Pearly Crown*—di mana politik dikatakan sebagai studi tentang kerja sama manusia di dalam masyarakat—kepada salah satu bagian dalam judul tentang politik—di mana berupa keahlian dan etika kerajaan. Ada beberapa hal yang menarik untuk diungkapkan, mungkin, tentang perlunya asosiasi dalam kehidupan manusia, tetapi pada pemikirannya mengenai politik telah menjadi cabang filsafat yang sangat penting.

Pemikiran al-Shirazi meskipun hanya mendefinisikan filsafat politik itu apa dan bagaimana, bukan berarti pembahasan politiknya tidak memiliki tujuan. Tujuan filsafat politik adalah menjadi petunjuk bagi raja, untuk membantunya melaksanakan keahliannya secara tepat, dan mendorong agar berlaku adil. Filsafat politiknya menjelaskan kepada raja bagaimana etika diaplikasikan ke dalam keahliannya. Filsuf menyeimbangkan ketidakadilan yang dilakukan raja dan mencoba membimbingnya menuju kepada kepentingan yang benar, yang bertepatan dengan hukum agama dan dengan keadilan.

Hal ini juga menjelaskan, metodelogis yang dipilihnya untuk menampilkan politiknya: dialektika daripada demonstrasi. Tujuan penulisan risalah tentang politik bukan untuk menyimpulkan kebenaran tentang asosiasi politik

manusia, tetapi untuk membujuk raja untuk memerintah dengan cara terbaik. Oleh karena itu, argumen apapun yang paling meyakinkan adalah tepat: deduksi rasional, contoh, seruan kepada otoritas keagamaan, dan analogi.

Dengan demikian, meskipun dalam berbagai karya al-Shirazi memberi penekanan pada struktur negara atau kehidupan negara yang ideal itu adalah negara yang berbentuk monarki-absolut, tetapi tujuan sebenarnya bukanlah itu. Posisi karya semacam itu ia lahirkan hanya demi kepentingan kerajaan waktu itu, bukan untuk benar-benar mendefinisikan bahwa negara yang ideal adalah negara dengan kepemimpinan otoriter secara penuh. Di sinilah titik penting pemikiran al-Shirazi, dalam analisis secara kontekstual terdapat pengecualian bahwa negara yang baik sesungguhnya adalah negara yang menganut sistem pemerintahan demokrasi religius.

Bagian-bagian seperti itu ditemukan dalam kelimpahan di seluruh bagian pekerjaan politik ini dan harus mencerminkan pengalaman al-Shirazi sendiri di istana. Melalui dia tampaknya telah mengambil bagian dalam intrik istana sebelumnya, kami diberitahu bahwa pada tahun-tahun terakhirnya, ketika menyusun karya ini, dia menjadi lebih peduli dengan agama. Filsafat politik direduksi menjadi formula sederhana bahwa tindakan raja dibuat untuk menyesuaikan dengan perintah hukum Islam.

H. Penutup

Al-Shirazi dalam berbagai karyanya memberi penekanan pada struktur negara atau kehidupan negara yang ideal itu adalah negara yang berbentuk monarki-absolut, tetapi dari segi tujuan atau manfaat yang ingin dicapai dari itu

bukanlah tujuan dari buku tersebut, melainkan untuk tujuan situasi politis waktu itu di masanya. Posisi karya semacam itu ia lahirkan hanya demi kepentingan kerajaan waktu itu, bukan untuk benar-benar mendefinisikan bahwa negara yang ideal adalah negara dengan kepemimpinan otoriter secara penuh. Di sinilah titik penting pemikiran al-Shirazi, dalam analisis secara kontekstual terdapat pengecualian bahwa negara yang baik sesungguhnya adalah negara yang menganut sistem pemerintahan demokrasi religius.

Daftar Pustaka

Afnan, Soheil M. *Avicenna: His Life and Works*. Selangor: AAPSSB, 2009.

The Pearly Crown, Ms. 4720, Majlis Library, Teheran.

Ali, Yunasril. *Pekembangan Pemikiran Filsafat dalam Islam*. Jakarta: Radar Jaya, 1991.

al-Mulk, Nizam. *The Siyasat-nama or Siyar al-Mulk,* terj. Hubert Darke. New Haven: Yale University Press, 1960.

Arif, Syamsuddin. *Ibnu Sina's Theory of Intuition*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1999.

Bearman, P.J., et.al. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. X. Leiden: Koninklijke Brill, 2000.

Supriyadi, Dedi. *Pengantar Filsafat Islam*. Bandung: CV. Pustaka Setia, 2009.

Wiedemann, E. "Qutb al-Din Shirazi." *Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Vol. 5.

Galston, Miriam. *Politic and Excellence: The Political Philosophy of al-Farabi*. USA: Princeton University Press, 1946.

Houtsma, M. TH, et.al. F*irst Encyclopaedia of Islam 1913–1936*. Vol. VIII. Leiden: E.J. Brill, 1987.

Minuvi, Mujtaba. "Mulla Qutb Shirazi." Mojtaba Minovi & Iraj Afshar (eds.). *Yadnama-ye Irani-ye Minorsky.* Tehran, 1348 H /1969.

Nasr, Seyyed Hossein & Oliver Leaman. *History of Islamic Philosophy.* New York: Routledge, 1996.

Nasr, Seyyed Hossein. "Qutb al-Din al-Shirazi." C. Gillepsie (ed.). *Dictionary of Scientific Biography.* Vol. Xi. New York, 1976.

Netton, Ian Ricchard. *Al-Farabi and His School.* London: Clays Ltd., 1992.

Sharif, M.M. *A History of Muslim Philosophy*. Pakistan: Pakistan Philosphical Congress, 2002.

Tusi, Nasir al-Din. *Contemplation and Action: A Spiritual Autobiography of a Muslim Schoolar*. New York: Islamic Publication Ltd.1999.

Walbridge, John. "The Political Thought of Qutb al-Din al-Shirazi." Muhsin S. Mahdi (ed.). *The Political Aspect of Islamic Philosophy.* Cambridge: Harvard University Press, 1992.

_____. "A Sufi Scientist of the Thirteenth Century: The Mystical Ideas and Practices of Qutb al-Din Shirazi." Leonard Lewisohn (ed.). *The Heritage of Sufism. Volume II: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*. Oxford, 1999.

Williams Ortiz, Gaye. et al. (ed.) *Theology and Literature: Rethinking Reader Responsibility*. Palgrave Macmillan, 2006.

Kuasa dan Moral:
Refleksi Filsafat Sosial dan Politik Islam Ibnu Sina

Diana Sari

Pendahuluan

Pada umumnya orang akan selalu berpandangan bahwa politik adalah konflik atau paling tidak politik itu senantiasa berkaitan erat dengan konflik. Hal ini karena, beberapa bentuk perjuangan manusia yang mencoba untuk memenuhi kebutuhannya, kehendaknya, dan keinginannya yang bervariasi menjadi suatu keharusan untuk mewujudkannya,[1] sehingga keadaan ini yang seringkali menghambat seseorang untuk memperoleh kebahagiaan dan tujuan hidupnya.[2] Mungkin di dalam pikiran banyak kalangan, politik selalu identik dengan dunia yang kotor, penuh kelicikan, dan menghalalkan segala cara untuk memperoleh kekuasaan. Praktik-praktik politik yang terjadi di pemerintahan seringkali menyimpang dari ajaran Islam, sehingga seringkali politik terlihat diperuntukkan bagi mereka yang punya kuasa dan materi banyak. Meskipun realitas perpo-

---

[1] P. Anthonius Sitepu, *Teori-teori Politik*, Cet. I (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2012), 1.

[2] Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 88.

litikan tampaknya seperti itu, bukan berarti kita lantas menutup wajah terhadapnya. Justru kita harus mencoba untuk mengubah cara pandang terhadap perpolitikan tersebut dan mewarnai dunia perpolitikan tersebut dengan warna Islam untuk memakmurkan kehidupan manusia.

Oleh karena itu, tidak salah kemudian jika Ibnu Sina kemudian memandang politik sebagai akhlak. Akhlak yang menjadi pembatas hasrat manusia untuk memilah tindakan yang sesuai dengan norma agama. Jika akhlak itu ditekankan pada setiap individu untuk bersosial, tentu akan terjalin hubungan yang baik antarindividu. Dengan demikian, politik akan mampu menjangkau komunikasi yang baik antar penguasa dengan rakyat umum.[3]

Berbeda dengan al-Farabi yang menjelaskan politik secara runtut dan terkonsep, Ibnu Sina terkesan tampak acuh tak acuh terhadap filsafat politik atau etika. Sumbangannya dalam kedua bidang ini bisa dianggap kurang berarti. Perhatian Ibnu Sina lebih fokus pada bidang metafisika dan logika, sebagaimana tercermin pada luasnya kajian filosofis yang terdapat dalam *al-Syifa, al-Isyaraat*, dan sebagainya.[4] Namun, walaupun demikian, Ibnu Sina juga pernah terjun di dunia politik dan memberikan konstribusi pemikirannya dalam bidang politik.

Bagaimanakan kontribusi pemikiran Ibnu Sina dalam bidang politik? Menurut Ibnu Sina manusia itu tidak dapat menempuh kehidupan yang benar jika ia terasing menjadi individu yang sendirian.[5] Politik adalah bersosial. Ia mem-

---

[3] *Ibid.*

[4] Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Mulyadi kertanegara (Bandung: Mizan, 2002), 55.

[5] Muhammad Yusuf Musa, *Al-Nâhiyah al-Siyâsah al-Ijtima'iyah fî*

butuhkan masyarakat dan struktur hierarkis masyarakat. Seperti dalam Plato, masyarakat dapat dibagi menjadi penguasa, seniman, dan pelayan, para anggotanya saling bergantung satu sama lain. Oleh karena itu, mestinya ada keadilan dan relasi-relasi sosial di antara manusia. Manusia harus taat kepada pembuat hukum, nabi, dengan menunaikan kewajibannya kepada Tuhan (ibadah) dan kepada sesama manusia (*mu'amalah*).[6] Realitas pemikiran filsafat politik Ibnu Sina ini menarik, sehingga penulis tertarik untuk membahasnya dalam artikel ini, terutama pemikiran-pemikirannya tentang kenabian.

Biografi Ibnu Sina

Nama lengkap Ibnu Sina adalah Abu Ali Husain ibn Abdullah Ibnu Sina. Dalam dunia Barat ia dikenal dengan nama *Avicenna*.[7] Ia juga dikenal sebagai seorang filosof Islam terbesar dengan gelar *Syaikh ar-Ra'is*.[8] Ia dilahirkan dalam keluarga yang bermazhab Syi'ah pada tahun 980 M di Afsyanah, suatu tempat dekat Bukhara.[9] Orang tuanya adalah pegawai tinggi pada pemerintahan Dinasti Saman.[10]

Falsafah Ibn Sinâ (Kairo: Mansyûrât al-Ma'had al-'Ilmi al-Faransî li al-Atsâr al-Syarqiyyah, 1952), 8.

[6] Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy* (New York: Clays Ltd, St. Ives PLC, 1996), 853.

[7] Azwar, "Pemikiran Ibnu Sina Tentang Jiwa," *Skripsi*, Jurusan Aqidah Filsafat, Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2007), 13-14.

[8] Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, 88.

[9] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (London & New York: the Institute of Ismaili Studies London), 167.

[10] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1996), 50.

Di Bukhara ia dibesarkan serta belajar falsafah kedokteran dan ilmu-ilmu agama Islam. Ketika berusia sepuluh tahun ia telah banyak mempelajari ilmu agama Islam dan hafal al-Qur'an 30 Juz.[11]

Ibnu Sina, dalam autobiografinya, secara terang-terangan mengakui berhutang budi kepada al-Farabi. Hal ini karena bagi Ibnu Sina, al-Farabi dipandang telah berhasil mengembangkan tema-tema dasar Neoplatonik yang dibayangkan oleh pendahulunya. Ibnu Sina sangat kesulitan ketika membaca *Metaphisycs* karya Aristoteles hingga sebanyak 40 kali. Ia baru bisa memahami buku Aristoteles tersebut setelah membaca risalah al-Farabi yang berjudul *On the Intentions of the Metaphisycs*.[12]

Pada masa mudanya Ibnu Sina banyak dipengaruhi oleh Aliran Syi'ah Ismailiyah dan aliran kebatinan. Ia banyak mendengar percakapan antara tokoh-tokoh kedua aliran tersebut dengan ayahnya atau dengan kakaknya. Mereka berdiskusi mengenai soal-soal akal pikiran dan kejiwaan menurut mereka. Akan tetapi, sebagaimana yang dikatakannya sendiri dalam autobigrafinya, ia tidak dapat menerima aliran-aliran tersebut dan menjauhinya sama sekali. Besar kemungkinan ia berpikir mandiri, dan tidak mengikuti mazhab Sunnah ataupun mazhab Syi'ah. Ia muncul dengan mazhabnya sendiri yang baru, yaitu mazhab Sinawi (mazhab Ibnu Sina). Oleh karena itu, sulit sekali mendapat keterangan yang pasti tentang mazhab yang diyakininya: Syi'ah ataukah Sunnah. Sebagai seorang filosof, Ibnu Sina mempunyai pandangan yang mandiri dalam

[11] Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, 60.

[12] Zaenal Abidin Ahmad, *Ibnu Siena (Avecenna) Sarjana dan Filosuf Dunia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1949), 4.

usaha menemukan hakikat kebenaran, baik di bidang filsafat maupun keagamaan.[13]

Sewaktu berumur 17 tahun ia telah dikenal sebagai dokter dan atas panggilan istana ia pernah mengobati Pangeran Nuh Ibnu Mansur sampai pulih. Sejak itu, Ibnu Sina mendapat sambutan baik sekali dan dapat mengunjungi perpustakaan yang penuh dengan buku-buku yang sukar didapat, kemudian dibacanya. Suatu ketika perpustakaan tersebut terbakar dan orang-orang kemudian menuduh Ibnu Sina. Mereka menuding bahwa ia sengaja membakarnya, agar orang lain tidak bisa lagi mengambil manfaat dari perpustakaan itu.[14]

Kehidupan Ibnu Sina sangat sederhana. Ia banyak beribadah dan amat mencintai ilmu pengetahuan. Ia dikenal sebagai sosok yang sangat cerdas, bahkan ia sangat rajin menghadiri diskusi-diskusi kalangan cendekiawan dan rajin menulis. Di tengah-tengah kecenderungan jiwanya yang demikian, pemerintah sering memerlukan jasa-jasanya. Ia pernah menjabat menteri pertama yang berkedudukan di Hama selama lima tahun, kemudian diserahi tugas oleh negara untuk menjadi perdana menteri. Kedudukan ini dijabatnya selama sembilan tahun. Jabatan politik yang dipegang Ibnu Sina demikian tinggi hingga ia selalu menjadi perhatian berbagai pihak, terutama mereka yang cemburu dan iri hati.[15]

---

[13] Ahmad Fuadi Al-ahwani, *Filsafat Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), 87.

[14] Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 34.

[15] Laily Mansur, *Ajaran dan Teladan Para Sufi* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 136.

Dalam usia dua puluh tahun, ayahnya meninggal dunia. Musibah ini telah menimbulkan beban berat atas kehidupan Ibnu Sina, sehingga ia meninggalkan Bukhara menuju Jurjan. Di situ ia berjumpa dengan Abu 'Ubaid al-Juzajani yang kemudian menjadi murid Ibnu Sina dan menulis sejarah hidupnya. Tidak lama ia menetap di kota ini karena kekacauan politik yang melanda. Ia kemudian pergi ke Hamazan. Wilayah ini dipimpin oleh Raja Syamsuddaulah. Atas keberhasilan Ibnu Sina menyembuhkan penyakit yang diderita sang raja, sebagai imbalan, Raja Syamsuddaulah kemudian menjadikan Ibnu Sina sebagai menteri.

Akan tetapi, pihak militer menangkap Ibnu Sina dan merampas harta miliknya lalu memenjarakannya bahkan berniat membunuhnya. Beruntung hal ini segera diketahui Raja Syamsuddaulah, sehingga Ibnu Sina dikeluarkan dari penjara. Pada saat bersamaan raja mengalami sakit perut (maag) dan Ibnu Sina berhasil menyembuhkannya lagi, sehingga untuk kedua kalinya dia diangkat menjadi menteri. Pada waktu itu muridnya al-Jazani, meminta Ibnu Sina menulis suatu buku yang lengkap tentang *falsafah* Aristoteles. Lalu ia menulis 'Bagian Alam' dari kitab *as-Syifa',* di samping melanjutkan penulisan kitab tentang ilmu kedokteran, *al-Qanun fi al-Thibb.*[16]

Setelah Raja Syamsuddaulah meninggal, anaknya diangkat sebagai pengganti. Ibnu Sina lalu difitnah dan dimasukkan ke penjara lagi. Akhirnya ia melarikan diri ke Isfahan. Sesampainya di Isfahan, ia tidak bisa menolak permintaan penguasa dan rakyat sampai ia diangkat sebagai Penasihat Utama Pemerintahan, jabatan itu dipangkunya

---

[16] Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, 67.

sampai meninggal dunia.[17] Masa kehidupan Ibnu Sina selalu diiringi dengan perpolitikan. Jabatan yang seringkali diberikan padanya dalam pemerintahan selalu saja membawanya masuk dalam penjara, meskipun begitu Ibnu Sina tidak pernah menyerah untuk terus berkarya dan menulis di sepanjang hidupnya.

Karya-Karya Ibnu Sina

Meski dalam kesehariannya Ibnu Sina sering disibukkan dengan urusan-urusan kenegaraan, tetapi ia terbilang produktif menulis. Dalam catatan sejarah, tertulis bahwa ia telah berhasil menulis sekitar 250 karya. Di antara karya-karya tersebut, karya yang paling masyhur dalam bidang kedokteran adalah *al-Qanun* yang berisikan pengobatan Islam dan diajarkan hingga kini. Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan diajarkan berabad-abad lamanya di Universitas Barat. Karya keduanya adalah ensiklopedinya yang fenomenal, yaitu *as-Syifa*. Karya ini merupakan titik puncak filsafat paripatetik dalam Islam.

Selain itu, masih banyak juga karya-karya Ibnu Sina di berbagai bidang yang masyhur lainnya, seperti:

1. Karya di bidang politik seperti *Risalah As-Siyasah, Fi Isbati an-Nubuwah, al-Arzaq.*
2. Karya di bidang tafsir seperti *Surah al-Ikhlas, Surah al-Falaq, Surah an-Nas, Surah al-Mu'awizataini, Surah al-A'la.*
3. Karya di bidang psikologi seperti *an-Najat.*
4. Karya di bidang ilmu kedokteran seperti *al-Urjuzah fi at-Tibi, al-Adwiyah al-Qolbiyah, Kitabuhu al-Qou-*

[17] *Ibid.*, 136.

lani, *Majmu'ah Ibn Sina al-Kubra, Sadidiyya*.

5. Karya di bidang logika seperti *al-Isyarat wat Tanbihat, al-Isyaquji, Mujiz, Kabir wa Shaghir.*
6. Karya di bidang musik seperti *al-Musiqa.*
7. Karya di bidang fisika seperti *Fi Aqsami al-Ulumi al-Aqliyah*
8. Karya di bidang filsafat seperti *Hikmah al-Masyiriqiyyin, Kitabu al-Insyaf, Danesh Nameh, Kitabu al-Hudud, Uyun-ul Hikmah*, dan masih banyak lagi yang lainnya.[18]

Produktivitas karya Ibnu Sina ini disebabkan oleh beberapa faktor, yaitu *pertama*, ia pandai mengatur waktu. Siang ia gunakan untuk pekerjaan kenegaraan, sedangkan malam hari ia gunakan untuk mengajar dan mengarang. Kalau hendak bepergian, maka kertas dan alat-alat tulis yang pertama diperhatikan. Apabila ia sudah lelah dalam perjalanan, maka ia akan istirahat sambil menulis. *Kedua*, kecerdasan dan kekuatan hafalan. Seringkali ia menulis tanpa memerlukan buku-buku referensi dan saat kegiatannya padat, tidak kurang dari 50 lembar yang ditulis setiap harinya. *Ketiga*, inspirasi karya al-Farabi. Sebagaimana telah menjadi pengetahuan umum, sebelum masa Ibnu Sina, ada sosok al-Farabi yang juga mengarang dan mengulas buku-buku filsafat. Karya-karya al-Farabi tersebut pada gilirannya telah meratakan jalan baginya terutama dalam hal-hal kecil.[19]

Pemikiran Politik Ibnu Sina tentang *Nubuwwah*

Pembaca yang perhatian terhadap karya Ibnu Sina yang

---

[18] Laily Mansur, *Ajaran dan Teladan*, 37.

[19] Sudarsono, *Filsafat Islam* (Jakarta: Rineka Cipta, 1997), 44.

berkenaan dengan tema *nubuwwah* dan agama, seringkali memperhatikan perbedaan yang berulang antara keyakinan dan tindakan yang ditentukan agama. Hal ini dibenarkan oleh mereka dalam mempromosikan tujuan politik atau sosial dan agama, keyakinan atau simbol yang sesuai dengan kebenaran demonstratif itu kemudian ditetapkan oleh ilmu filsafat.[20] Ini berlaku untuk semua tulisannya, baik buku-buku yang lebih filosofis dan universal seperti *as-Shifa',* *al-Najah, Isyaraat,* dan risalah-risalah yang lebih pendek yang menawarkan interpretasi filosofis dari kearifan yang mendasari keyakinan dan praktik khusus Islam.[21] Selain itu, dalam diskusi terlama dan terlengkap tentang pemberi hukum kenabian[22] Ibnu Sina secara singkat membedakan antara dua audiens yang berbeda secara alami yang ditujukan untuk dua arahan profetik ini: "banyak" dan "sedikit," yang terakhir diidentifikasi sebagai "mereka yang dipersiapkan oleh disposisi alamiah mereka untuk penyelidikan keadaan rakyat (*nazar*).[23]

---

[20] Sebagai contoh, Ibnu Sina selalu membedakan antara filosofi kebenaran potensi "kebahagiaan intelektual" manusia dan keyakinan agama di kebangkitan korporeal sebagai pondasi penting dari kepatuhan yang populer dengan hukum agama. Untuk masalah yang lebih luas yang ditimbulkan oleh perbedaan semacam itu dan interpretasi mereka nanti, lihat J. Michot, *La Destinee de L'homme Selon Avicenne: Le Retour Adieu (Ma'ad) et L'imagination* (Louvain: Peeters, 1986).

[21] James W Morris, "The Philoshoper-Prophet in Avicenna's Political Philoshopy," Muhsin S. Muhdi, *The Political Aspects of Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 164.

[22] Untuk ilustrasi menarik lihat Roger Bacon, bagian "Katolik Bacaan Kristen" dari "Opus Maius: Moral Philosophy," Lerner dan Mahdi (eds.), *Medieval Politik Filsafat,* 355-390.

[23] Lihat Avicenna, Kitab al-Shifa', Ilahiyyat, G. Anawati dan S. Zayid (ed.), (Kairo: al-Hai'ah al-'Ammah Ii-Shu 'un al-Niarabi' al-Amiriyyah,

Ibnu Sina, dua kali menekankan bahwa kearifan teoritis yang lebih jarang (*hikmah nazzariyyah*) ini berbeda dari kebijaksanaan praktis yang terkandung dalam moral dan kebajikan sipil yang ditentukan oleh pemberi hukum untuk semua warga negara dan terkait erat dengan kebahagiaan manusia, kesejahteraan, dan pencapaian kesempurnaan.[24] Ibnu Sina memulai dengan menyebutkan alasan politis dan praktis bagi pemberi hukum untuk tidak berbicara secara langsung dan rinci tentang hal-hal teoretis semacam itu, tetapi memungkinkan bahwa tidak ada salahnya jika pidato-pidatonya, termasuk simbol dan sindiran, mendorong secara alami untuk mengejar pertanyaan filosofis.[25] Gagasan Ibnu Sina inilah yang menekankan kepada pemberi hukum/pemerintah untuk lebih mengutamakan kebijakan praktis sebagai kebijakan hukum suatu negara.

Lebih lajut, istilah nubuwwah itu sendiri digunakan secara ambigu untuk merujuk setidaknya dua arti. Arti *pertama*, yang tampaknya paling tidak deskriptif dan penggunaan paling inovatif, terhubung dengan kearifan teoretis manusia (*nazari*). Dalam hal ini kita dituntun untuk berasumsi bahwa makna ini akan diklarifikasi secara memadai dalam eksposisi yang lebih besar tentang kebijaksanaan

1960), bk.10, chap. 2, 443: 11-12.

[24] Untuk ringkasan terperinci penjelasan Ibnu sina tentang kebijaksanaan praktis dan masalah-masalah yang ditimbulkan oleh pemisahan nyata dari laporannya tentang kesempurnaan teoretis atau spekulatif manusia; lihat C. Butterworth, "Filosofi Islam dan Etika Keagamaan," *The Journal of Religious Ethics II* (1983), 224-239; C. Butterworth, "Filsafat Islam Abad Pertengahan dan Keutamaan Etika," *Arabika 34* (1987), 221-250; Galston, "Realisme dan Idealisme dalam Filosofi Politik Avicenna."

[25] *Ibid*., 165.

teoretis atau filsafat Ibnu Sina, dalam kitab *Shifa'* dan karya ilmiah lainnya. Arti *kedua*, tampaknya lebih dekat dengan apa yang biasanya akan dipahami sebagai peran utusan-utusan hukum Ilahi dalam konteks Islam, menyangkut kegiatan yang digariskan dalam bab-bab terakhir dari kitab *Shifa'*, mengenai metafisika.[26] Sepertinya, eksposisi rinci dari subjek kedua dan kemungkinan hubungan antara kedua aspek *nubuwwah* yang berbeda ini harus dicari dalam filsafat praktis yang disebutkan secara singkat dalam pembahasan sains pada awal *Shifa'*. Namun, ringkasan singkat yang ditemukan di sana membingungkan dan tentu saja gagal menjelaskan hubungan tersebut.

Filosofi praktis harus dilakukan dengan mengajarkan pendapat melalui pekerjaan yang diperintahkan oleh asosiasi manusia umum dan dikenal sebagai "pemerintahan kota" atau "ilmu politik"; atau yang dengannya asosiasi manusia tertentu diperintahkan, dan itu dikenal sebagai "tata kelola rumah tangga"; atau dengan apa kondisi satu individu diperintahkan sehubungan dengan pemurnian jiwanya, dan itu disebut "ilmu etika". Semua itu diwujudkan sebagai suara dalam totalitasnya hanya melalui demonstrasi teoretis dan kesaksian wahyu; itu diwujudkan secara detail dan determinan oleh hukum Ilahi.[27]

Melalui filsafat praktis ini diketahui jenis rezim-rezim dan penguasa-penguasa politik serta asosiasi-asosiasi sipil.

---

[26] James W Morris, “The Philoshoper-Prophet in Avicenna’s Political Philoshopy,” Muhsin S. Muhdi, *The Political Aspects of Islamic Philosophy* (Cambrigde: Harvard University Press, 1992), 166.

[27] Lihat Avicenna, *Kitab al-Shifa, al-Madkhal 14,* G. Anawati, M. Al-Khudairi, dan F. al-Ahwani (ed.) (Kairo: al-Marba’ah al-Amiriyyah, 1952), 11-16.

Keduanya berbudi luhur dan jahat. Dengan cara itulah yang menjadi penyebab kematian Ibnu Sina sekaligus usahanya untuk mengubahnya ke kota berbudi luhur. Bagian ini yang melatarbelakangi kehidupan politik Ibnu Sina dengan sistem kerajaan, yang di sana kebijakan negara diatur oleh pembuat hukum. Para penguasa negara pada masa itu lebih mengutamakan kesempurnaan teoritis dibanding melihat kebijaksanaan praktis. Misalnya, hukum potong tangan bagi yang mencuri diberlakukan untuk semua kasus tanpa melihat situasi masyarakat dan permasalahan yang dihadapi masing-masing individu.

Sekarang satu-satunya sumber yang diketahui tersedia bagi para pembaca Ibnu Sina, atau untuk penjelasan yang memadai tentang filsafat praktis ini, terutama dimensi politiknya, adalah komentar Arab dan karya politik independen al-Farabi. Hampir semua karya politik al-Farabi dengan cepat memberikan tautan penting yang hilang dari tulisan Ibnu Sina. Al-Farabi sendiri bersikeras pada kesempurnaan teoretis yang menyediakan tujuan untuk memerintahkan rezim untuk benar-benar berbudi luhur. Dengan demikian, ini menjelaskan bagaimana setiap hukum yang diberikan atau warisan kenabian dapat diubah menjadi sebuah pemerintahan "ilahi" dan menekankan bahwa proyek ini tentu saja adalah filsuf.[28]

Ibnu Sina membenarkan apa yang dikatakan al-Farabi, bahwa filsuf adalah penegak hukum yang sejati yang memiliki warisan karakter Kenabian, namun jika melihat di masa sekarang tentu tidak akan pernah ditemui pemimpin yang seperti filsuf. Karakter kepemipinan harusnya adalah orang yang berilmu, cerdas, dan paham tentang agama.

---

[28] *Ibid*., 172.

Para pemimpin merupakan ikon bagi masyarakatnya untuk menciptakan masyarakat yang terpelajar dan juga beradab. Dengan demikian menjadi penting kemudian untuk mengenal karakteristik Kenabian untuk diikuti dan terapkan dalam kehidupan manusia sebagaimana tujuan manusia, yaitu mencapai pada derajat kedekatan Tuhan.

Tiga Karakteristik *Nubuwwah*

Pentingnya gejala kenabian dan wahyu Ilahi merupakan sesuatu yang dibangun oleh Ibnu Sina dalam tiga karakter khas kenabian, yaitu 1) inspirasi kenabian langsung dari Intelek Aktif; 2) "wahyu" dan persepsi tentang inspirasi itu, melalui imajinasi, dalam bentuk yang masuk akal; dan 3) keajaiban, prediksi peristiwa masa depan tertentu, dan keajaiban lainnya yang dilakukan para nabi dan orang suci.[29]

Pada dimensi Intelektual, nabi sejati menciptakan nilai-nilai moral baru dan mempengaruhi sejarah masa mendatang. Komitmen psikologis-moral dari wawasan ini pun merupakan keyakinan diri yang mendalam dan tidak tergoyahkan serta merupakan keimanan nabi juga kecakapannya dalam pengetahuan yang benar dan penilaian moral yang tepat. Nabi tentu percaya kepada diri sendiri sehingga ia mampu membuat orang lain percaya kepada dirinya dan dengan demikian, ia berhasil dalam misinya ke seluruh dunia.[30] Jadi, nabi identik dengan akal aktif atau disebut dengan *'aql mustafad* (akal yang telah dicapai).

Wawasan intelektual-spiritual tersebut merupakan karunia tertinggi yang dimiliki nabi. Ia tidak dapat ber-

[29] *Ibid*., 178.

[30] M.M Syarif, *Para Filosof Muslim* (Bandung: Mizan, 1963), 130.

tindak kreatif dalam sejarah semata-mata berdasarkan kekuatan wawasan itu. Sifat pembawaan kedudukan yang dijabatnya menghendaki agar ia seyogyanya menghadap umat manusia berbekal risalah, mempengaruhi mereka, dan benar-benar berhasil dalam misinya. Syarat-syarat yang dibutuhkan seorang nabi adalah bahwa nabi harus memiliki imajinasi yang kuat dan hidup. Kekuatan fisiknya juga harus kuat sehingga ia dapat mempengaruhi bukan hanya pikiran orang lain melainkan juga seluruh materi pada umumnya dan harus mampu melontarkan suatu sistem sosial politik.[31] Berbeda dengan kita sebagai manusia biasa yang diberikan akal materiil yaitu potensi untuk berpikir namun belum mampu menjangkau hal-hal yang abstrak.

Dengan kualitas imajinasi yang luar biasa, pikiran nabi, melalui keniscayaan psikologis yang mendorong, mengubah kebenaran-kebenaran akal murni dan konsep-konsep menjadi imaji-imaji, serta simbol-simbol kehidupan yang demikian kuat sehingga orang yang mendengar dan membacanya tidak hanya menjadi percaya tetapi juga terdorong untuk berbuat sesuatu. Fungsi imajinasi kenabian yang berupa lambang dan hidup ini ditekankan oleh al-Farabi dan Ibnu Sina, namun Ibnu Sina masih lebih rinci.

Imajinasi untuk melambangkan dan menghidupkan pemikiran-pemikiran kita, keinginan-keinginan kita, bahkan keterbatasan-keterbatasan psikologis merupakan sifat dasar manusia. Apabila kita lapar atau haus, imajinasi kita menyungguhkan dihadapan kita imaji-imaji yang hidup tentang makanan dan minuman. Pelambangan dan pemberian sugesti ini, apabila ini berlaku pada jiwa dan akal nabi, menimbulkan imaji-imaji yang sedemikian kuat dan

---

[31] *Ibid.*

hidup sehingga apapun yang dipikirkan dan dirasakan oleh jiwa nabi, ia benar-benar mendengar dan melihatnya. Itulah sebabnya ia "melihat" malaikat dan "mendengar" suaranya.[32] Karakter pemimpin tentunya harus memiliki imajinasi yang tinggi meski tidak mampu melampaui imaginasi nabi. Pemimpin harus mampu menahan nafsunya untuk tidak terpengaruh terhadap keduniawian.

Wahyu-wahyu yang terkandung dalam kitab-kitab suci keagamaan sebagian besar berupa perintah keharusan kiasan, sehingga perlu ditafsirkan untuk mendapatkan kebenaran yang lebih tinggi, mendasar, dan spiritual. Maka dari itu, nabi perlu menjadi seorang pembuat hukum dan seorang negarawan tertinggi dan memang hanya nabi yang pembuat hukum serta negarawan yang sebenarnya. Ketentuan praktis ini menjadi gambaran yang nyata bagi para filsuf. Sifat-sifat kenabian (kebaikan-kebaikan moralnya) merupakan warisan kenabian yang bisa kita tiru untuk menggiring kita kepada kebahagiaan yang hakiki.

Membangun Negara Berbudi Luhur

Politik merupakan alat untuk mencapai negara yang diimpikan. Mau dibuat seperti apapun negara tergantung dengan bagaimana para penguasa dan pembuat hukum menerapkan politik di negaranya. Nilai-nilai moral yang dicontohkan oleh nabi merupakan warisan yang ampuh untuk membentuk sistem masyarakat yang terpelajar dan juga beradab. Para pemilik kekuasaan harus mampu membedakan antara hukum dan kekuatan untuk mencapai keadilan. Seperti yang dikatakan Plato, "adil" adalah yang sesuai dengan yang dianjurkan oleh kebiasaan dan hukum

[32] *Ibid.*, 131.

di dalam Polis (Negara kota).[33]

Jika yang adil disamakan dengan yang legal, maka sumber keadilan adalah kehendak pembuat hukum. Oleh karena itu, ada beberapa prinsip yang akan membantu finalitas hukum itu tercapai. *Pertama*, adanya *political will* untuk mengubah orientasi politik yang sangat bias kepada negara menuju ke politik yang memihak warga negara. Tolok ukur keberhasilan politik semacam ini ialah pemenuhan hak-hak sipil, politik, ekonomi, sosial, dan budaya dari warga negara. Pertimbangan bukan pada kelompok, tetapi perlindungan individu warga negara. Semua warga negara mempunyai hak dan kewajiban yang sama, atau kesamaan di depan hukum. Dalam konteks ini, penting adanya penyadaran agar masyarakat mengefektifkan dan mengoptimalkan penggunaan jalur hukum.[34]

Kedua, keadilan prosedural perlu menjadi orientasi utama. Keadilan prosedural adalah hasil persetujuan melalui prosedur tertentu dan mempunyai sasaran utama peraturan-peraturan, hukum-hukum, dan undang-undang. Jadi, prosedur ini terkait dengan legitimasi.[35] Sebagai contoh, kue tart harus dibagi adil untuk lima orang. Maka, peraturan yang menetapkan bahwa yang membagi harus mengambil pada giliran yang terakhir dianggap sebagai prosedur yang adil.[36]

---

[33] Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan* (Jakarta: Kompas, 2003), 207.

[34] *Ibid*., 217.

[35] *Ibid*., 218.

[36] Bur Rasuanto, “Keadilan Sosial: Pandangan Deontologis Rawls dan Habermas,” *Disertasi*, Universitas Indonesia (1999), 62.

Strategi politik dalam penegakan hukum tentu harus diiringi dengan moral sebagai jembatan hukum dengan ideal kehidupan sosial politik. Penerapan moral harus dilakukan kepada semua masayarakat baik penguasa maupun semua rakyat. Melalui hubungan moral dan hukum inilah peran agama atau ideologi menentukan hukum yang positif. Perlu disadari bahwa perumusan hukum yang adil adalah proses tawar menawar. Maka, kesadaran warga negara dan partisipasi mereka sangat menentukan. Untuk itu perlu pemberdayaan dan mengorganisasi diri di dalam *civil society*.[37]

Agar *civil society* bisa tumbuh dan berperan seperti itu, "prinsip subsidiaritas" harus dihormati. Prinsip ini mampu menjamin dalam mengatur hubungan antara individu-kelompok-negara: prinsip ini menegaskan bahwa apa yang bisa diurus dan diselesaikan oleh kelompok yang lebih kecil dengan kemampuan dan sarana yang ada, maka kelompok yang lebih besar (negara) tidak boleh campur tangan. Negara hanya boleh campur tangan sejauh membantu individu dan kolektivitas yang lebih kecil darinya dalam mengupayakan kesejahteraan umum dan dalam mewujudkan keadilan distributif.[38]

Kesimpulan

Pemikiran politik Ibnu Sina identik dengan pemikirannya mengenai *nubuwwah* (kenabian). Gagasannya untuk lebih menekankan kebijaksanaan praktis adalah salah satu tujuan untuk mewujudkan kesejahteraan masyarakat, meskipun sumbangannya terhadap kebijaksanaan praktis ini tidak

[37] Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, 235.

[38] *Ibid*.

ditemukan karya independen utama. Namun, sumber itu tersedia dengan melihat karya al-Farabi. Al-Farabi sendiri lebih menekankan kepada kebijaksanaan teoretis untuk menciptakan para pemimpin yang berbudi luhur. Dengan demikian, ini menjelaskan bagaimana setiap hukum yang diberikan atau warisan kenabian dapat diubah menjadi sebuah pemerintahan "Ilahi" dan menekankan bahwa proyek ini dilakukan oleh filsuf.

Meskpun Ibnu Sina membenarkannya, namun Ibnu Sina mempunyai pandangan sendiri untuk menunjukkan kebijaksanaan praktis untuk kemaslahatan masyarakat. Ada tiga karakter kenabian yang merupakan warisan kenabian, yaitu intelek aktif, imajinasi, dan keajaiban. Nabi diidentikkan dengan akal aktif (*'aql mustafad*), yaitu akal yan telah sanggup berpikir tentang hal-hal abstrak dengan tak perlu daya upaya. Imajinasi nabi telah sampai pada jiwa teoretis yang mampu menangkap hal-hal yang bersifat abstrak. Dengan keajaiban yang dimiliki nabi sebagai penyampai risalah, maka nabi merupakan pembuat hukum dan negarawan yang sebenarnya. Dengan perkataan lain, karakteristik nabi menjadi contoh dalam bersosial dan politik.

Hukum dan moral merupakan aturan-aturan teoretis yang dibuat untuk mencapai keadilan dan kesejahteraan masyarakat. Keduanya perlu ditegakkan dan dipraktikkan oleh semua masyarakat demi terciptanya negara berbudi luhur. Komunikasi yang baik antara penguasa dan rakyat di dalam hubungan ketatanegaraan itu penting, semuanya saling berpartisipasi dan bertanggung jawab untuk menegakkan hukum.

Daftar Pustaka

Abidin, Zaenal Ahmad. *Ibnu Siena (Avicenna) Sarjana dan Filosuf Dunia.* Jakarta: Bulan Bintang, 1949.

Avicenna. *Kitab al-Shifa', Ilahiyyat*, G. Anawati dan S. Zayid (ed.). Kairo: al-Hai'ah al-'Ammah li-Shu'un al-Marabi' al-Amiriyyah, 1960.

Azwar. “Pemikiran Ibnu Sina Tentang Jiwa." *Skripsi*. Jurusan Aqidah dan Filsafat, Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007.

Butterworth, C. "Filosofi Islam dan Etika Keagamaan." *The Journal of Religious Ethics II*.

Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. London & New York: the Institute of Ismaili Studies London.

Daudy, Ahmad. *Kuliah Filsafat Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1986.

Fakhry, Majid. *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis (A Short Introduction to Islamic Philoshopy, Theology, and Mystiscism*. Bandung: Mizan, 2002.

Haryatmoko. *Etika Politik dan Kekuasaan*. Jakarta: Kompas, 2003.

Hossein, Seyyed Nasr & Oliver Leaman. *History of Islamic Philosophy.* New York: Clays Ltd, St. Ives PLC, 1996.

Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya.* Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1996.

_______. *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Mansur, Laily. *Ajaran dan Teladan Para Sufi*. Jakarta:Raja Grafindo Persada, 1996.

Michot, J. *La destinee de l'homme selon Avicenne: Le Retour*

Adieu (Ma'ad) et L'imagination. Louvain: Peeters, 1986.

Morris, W James. "The Philoshoper-Prophet in Avicenna's Political Philoshopy." Muhsin S. Muhdi. *The Political Aspects of Islamic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

Rasuanto, Bur. "Keadilan Sosial: Pandangan Deontologis Rawls dan Habermas." *Disertasi*. Universitas Indonesia, 1999.

Sitepu, P. Anthonius. *Teori-teori Politik*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2012.

Syarif, M.M. "Para Filosof Muslim," *History of Muslim Philosophy*. Bandung: Mizan, 1963.

Sudarsono. *Filsafat Islam*. Jakarta: Rineka Cipta, 1997.

Yusuf, Muhammad Musa. *Al-Nâhiyah al-Siyâsah al-Ijtima'iyah fî Falsafah ibn Sinâ*. Kairo: Mansyûrât al-Ma'had al-'Ilmi al-Faransî li al-Atsâr as Syarqiyyah, 1952.

Filsafat Politik Aristoteles

Moh Arif Afandi

A. Pendahuluan

Aristoteles adalah muridnya Plato di sekolah *Academia* milik Plato. Aristoteles belajar kepada gurunya, Plato, ketika masih remaja sampai gurunya meninggal dunia. Namun, Aristoteles tidak melanjutkan ide-ide gurunya dalam tema-filsafat tertentu. Dengan kecerdasannya, Aristoteles mampu memberikan ide-ide baru dalam persoalan filsafat. Pada gagasan Plato, di dalam karyanya *Republic*, negara digambarkan dalam bentuk personifikasi manusia.[1] Bentuk negara dan pemerintahan digambarkan dalam bentuk sifat manusia. Sifat tersebut menjadi gagasan Plato mengenai bentuk negara yang dibentuknya hingga etika politik yang ditimbulkannya. Bentuk negara-negara yang ada menjadi konsekuensi tersendiri dari kepemimpinan yang dijalankannya.

Ide Plato yang disampaikan lewat *Republic* menjadi teori filsafat politik mengenai negara ideal yang hingga kini ide-

[1] Plato, *Republic* (New York: Oxford University Press Inc., 1998).

idenya masih dikutip oleh para filosof lainnya. Melalui sosok gurunya, Socrates, ia mengemukakan argumen-argumen dalam sebuah dialog. Filsafat politik Plato memang tidak bisa dilepaskan dari ide-ide filosof sebelumnya terutama Socrates. Ia merupakan filosof yang sangat terkenal dengan usahanya mencari kebenaran universal. Ide-idenya kaya akan filsafat moral yang membahas tentang kebaikan tertinggi. Plato, walaupun telah mengembangkan konsep epistemologis yang lebih kaya dari Socrates, tetap tidak melepaskan filsafat moral dalam menjelaskan manusia dan politik.[2]

Oleh Aristoteles, tradisi filsafat moral dan etika dalam pemikiran filsafat yang telah dilakukan oleh pendahulunya mulai bergeser. Ia mengembangkan konsep filsafat yang berbeda secara ontologis dan epistemologis. Pada pemikirannya, logika mulai diperkenalkan dengan dielaborasi secara sistematis. Persoalan-persoalan sains juga menjadi pembahasan tersendiri dalam karya-karya Aristotle dan pada dasarnya tidak lepas bagaimana manusia melihat permasalahannya.[3] Filosof klasik pra-Aristoteles pada umumnya memberikan perhatian pada manusia pertama kali, seperti apa fungsi akal manusia terhadap kehidupannya, apa tujuan manusia, dan apa yang harus dilakukan oleh manusia dalam hidupnya. Aristoteles merupakan filosof mulai memberikan perhatian terhadap studi-studi yang berpangkal dari metode induksi. Filsafat Aristoteles mulai menjangkau ke beberapa bidang seperti logika, studi kealaman, metafisika, politik, etika, dan dalam tulisan ini akan membahas mengenai filsafat politik Aristoteles.

---

[2] Franz Magnis-Suseno. *13 Tokoh Etika: Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19* (Yogyakarta: Kanisius, 2013), 17-24.

[3] Edward Craig, *Philosophy: Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2002).

B. Kehidupan Aristoteles

Aristoteles[4] dilahirkan di kota Stagira, Macedonia, 384 SM. Ayahnya seorang ahli fisika pada zamannya. Pada umur 17 tahun Aristoteles pergi ke Athena untuk belajar di Akademi Plato. Dia menetap di sana selama dua puluh tahun hingga gurunya, Plato, meninggal dunia. Dari ayahnya,. Di bawah asuhan Plato dia menanamkan minat dalam hal spekulasi filosofis (metafisika, dan ilmu deduktif lainnya).

Pada 342 SM Aristoteles kembali ke Macedonia. Di sana dia menjadi guru seorang anak raja umur 13 tahun, yang kemudian dalam sejarah dikenal sebagai Alexander *The Great*. Aristoteles mendidik Alexander muda beberapa tahun. Pada 335 SM, sesudah Alexander naik tahta, Aristoteles kembali ke Athena dan di sana dibuka sekolahnya sendiri, Lykaion atau sekolah peripatetik,[5] dengan bantuan Alexander. Dalam sekolah ini Aristoteles mengajarkan paham dan ilmu-ilmu yang berkembang pada waktu itu. Ia juga membuat perpustakaan dengan mengumpulkan manuskrip-manuskrip dan peta bumi. Dalam pengumpulan bahan-bahan ini, Alexander sangat berperan penting, yaitu memerintahkan kepada semua pemburu, penangkap unggas, dan nelayan di kerajaannya untuk melaporkan kepada Aristoteles mengenai semua hasil yang menarik dari sudut ilmiah. Hal ini menunjukkan bahwa hubungan Aristoteles dan Alexander sebagai murid sampai saat itu cukup harmonis.

Dia berada di Athena 12 tahun, dalam waktu yang sama dengan karier penaklukan militer Alexander. Alexander

---

[4] K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani: Dari Thales ke Aristoteles* (Yogyakarta: Kanisius, 1981), 125.

[5] Magnis-Suseno. *13 Tokoh Etika,* 27.

tidak minta nasihat kepada gurunya, Aristoteles, dalam hal perluasan wilayah hingga ke Mesir karena tindakannya yang memperluas wilayah hingga ke Mesir berentangan dengan cara pandang gurunya. Menurut Aristoteles, wilayah yang terlalu luas akan membuat daerah perluasan tersebut kurang perhatian dari pemerintah sehingga akan berdampak pada kesejahteraan warganya. Namun, dia masih berbaik hati menyediakan dana buat Aristoteles untuk melakukan penyelidikan-penyelidikan. Mungkin ini merupakan contoh pertama dalam sejarah seorang ilmuwan menerima jumlah dana besar dari pemerintah untuk maksud-maksud penyelidikan dan sekaligus merupakan yang terakhir dalam abad-abad berikutnya.

Walau begitu, jalinannya dengan Alexander mengandung berbagai macam bahaya. Aristoteles menolak secara prinsipil cara kediktatoran Alexander, dan pada waktu si penakluk Alexander menghukum mati sepupu Aristoteles dengan tuduhan penghianat, di samping itu Alexander juga mempunyai pikiran membunuh Aristoteles. Di lain pihak, Aristoteles kelewat demokratis menurut Alexander. Selain itu, Aristoteles juga memiliki hubungan yang kurang baik dengan golongan anti-Macedonia. Ketika Alexander mati pada 323 SM, golongan anti-Macedonia memegang tampuk kekuasaan di Athena, dan Aristoteles didakwa kurang ajar kepada dewa. Aristoteles, teringat nasib yang menimpa Socrates 76 tahun sebelumnya, lari meninggalkan kota sambil berkata, dia tidak akan diberi kesempatan kedua kali oleh orang-orang Athena berbuat dosa terhadap para filsuf. Aristoteles melarikan diri ke Khalkis, tempat asal ibunya. Ia tinggal di Khalkis sampai akhirnya jatuh sakit dan meninggal di pembuangan beberapa bulan kemudian pada usia

62 tahun, yakni pada 322 SM.[6]

Aristoteles memiliki karya tulisan yang banyak. Daftar kuno mencatat tidak kurang dari seratus tujuh puluh buku hasil ciptaannya, namun, hanya empat puluh tujuh karyanya masih tetap bertahan. Aristoteles bukan sekedar banyaknya jumlah judul buku saja yang mengagumkan, melainkan luas daya jangkauan peradaban yang menjadi bahan renungannya juga tak kurang-kurang hebatnya. Kerja ilmiahnya betul-betul merupakan ensiklopedi ilmu untuk jamannya. Aristoteles menulis tentang astronomi, zoologi, embriologi, geografi, geologi, fisika, anatomi, fisiologi, dan hampir setiap karyanya dikenal di masa Yunani kuno. Hasil karya ilmiahnya, merupakan, sebagiannya, kumpulan ilmu pengetahuan yang diperolehnya dari para asisten yang spesial digaji untuk menghimpun data-data untuknya, sedangkan sebagian lagi merupakan hasil dari serentetan pengamatannya sendiri.[7]

C. Etika Nikomakea

Aristoteles telah menguraikan pemikirannya tentang etika dalam tiga karya, yaitu *Ethica Nicomachea*, *Ethica Eudemia*, dan *Magna Moralia. Ethica Nicomachea* ditulis Aristoteles pada usia lebih tua daripada *Ethica Eudemia*, sehingga dapat ditarik kesimpulan bahwa dalam *Ethica Nicomachea* kita dapat menemukan pemikiran Aristoteles yang lebih matang dalam bidang etika.[8]

---

[6] Muzairi, *Filsafat Umum* (Yogyakarta: Teras, 2009), 69.

[7] Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani,* 127-132.

[8] Magnis-Suseno, *13 Tokoh Etika,* 17-28.

Etika Aristoteles memiliki corak teleologis, yaitu sebuah etika yang lebih mengedepankan aspek finalitas tujuan. Pola berpikir semacam ini biasanya diperhadapkan dengan etika deontologis, yaitu sebuah pola pemikiran yang menekankan bahwa moralitas etik sebuah tindakan bukan bergantung pada akibat tindakan melainkan tindakan itu sendiri benar atau salah dalam arti moral tanpa melihat akibatnya.[9]

Berdasarkan konsep finalitas tujuan tersebut, Aristoteles kemudian mempertanyakan dalam perspektif yang lebih mendalam "apa sebenarnya tujuan hidup manusia yang final atau bernilai demi dirinya sendiri?" Pertanyaan ini kemudian melahirkan konsep kebahagiaan (*eudomonia*), yaitu tujuan final dari hidup manusia adalah mendapatkan kebahagiaan. Kebahagiaan bagi Aristoteles tidak selalu diidentikkan dengan kenikmatan, karena tidak semua kenikmatan mengandung kebaikan. Kebahagiaan sendiri tidak bisa didapatkan dengan sembarang cara, namun ada rumusannya, rumusan tersebut termuat dalam definisinya mengenai etika nikomakea.

Etika nikomakea memfokuskan perhatian pada pentingnya membiasakan berperilaku bijak dan mengembangkan watak yang bijak pula dalam meraih kebahagiaan. Aristoteles menekankan pentingnya konteks dalam perilaku etis, dan kemampuan dari orang yang bijak untuk mengetahui jalan terbaik yang perlu diambil. Jalan yang harus diambil adalah jalan tengah, atau keseimbangan (*tawasuth* dalam bahasa Islam). Jalan tengah atau moderat berarti tidak terlalu ekstrem ke kiri atau ke kanan, tidak terlalu banyak atau terlalu sedikit.[10]

---

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*

D. Negara dan Warga Negara

Sebagaimana Socrates dan Plato, Aristoteles memetakan jenis-jenis keilmuan tertentu, namun Aristoteles melakukan pemilahan bidang keilmuan menjadi tema-tema tertentu yang lebih spesifik daripada pendahulunya. Pembahasan yang detail tersebut telah menyinggung tema-tema tertentu seperti tentang manusia dan negara. Mengenai negara dan pemerintahan, Aristoteles menjelaskan beberapa bagian pembahasan dalam *Politic*.[11]

Mengenai negara, Plato dan Aristoteles memilki persamaan dalam pemikiran yaitu bahwa suatu negara tidak bisa dilepaskan dari individu yang mempunyai kualitas moral baik. Hal ini bisa dilihat secara eksplisit dalam tujuannya memperoleh kebahagiaan, yaitu kebahagiaan berlandaskan keadilan, kebijaksanaan, dan nilai moral lainnya. Hal ini adalah sebuah kontinuitas dari pemikiran filsafat Socrates yang menekankan pada moralitas dan etika. Price menjelaskan, "*Plato followed his teacher Socrates into ethics by way of a question that remained central in Greek thought.*"[12] Hal yang sama juga dilakukan oleh Aristoteles. Penjelasannya mengenai negara dan moral memperlihatkan sebuah keterkaitan antara manusia dan etika dan bagaimana hubungan antara manusia dan moral hingga terbentuknya sebuah "negara" merupakan sebuah bagian yang tersatukan.

---

[11] Tentang gambaran umum ini disimpulkan dari buku Aristoteles, *Politics*, terj. Ernest Barker (Oxford: Oxford University Press, 2009).

[12] W. Price, "Plato: Ethics and Politics," W. Taylor (ed.), *Routledge History of Philosophy: From the Beginning to Plato* (London: Routledge, 1997), 366.

Menurut Aristoteles negara ideal adalah sebuah komunitas yang dibentuk untuk sebuah kebaikan tertinggi.[13] Kebaikan tersebut dibagi Aristoteles menjadi tiga bagian, *external goods, goods of the body,* dan *goods of the soul.* Kebaikan tertinggi tersebut akan berujung pada kebahagiaan. Kebahagiaan bisa diraih baik individu maupun kelompok hanya dengan cara melakukan kebaikan yang bersumber dari tiga bagian tersebut.[14] Dengan demikian, negara ideal adalah negara yang dapat membuat masyarakatnya bahagia.

Seperti Plato, Aristoteles, mengenai negara, memulainya dari model rumah tangga. Model *rumah tangga* dibangun dari bentuk hubungan antara suami-istri, tuan-budak, dan orang tua-anak.[15] Aristoteles menggambarkan kepercayaan orang di zamannya bahwa kepemilikan budak, kenegarawanan, kerajaan memilki kemiripan, yaitu antara yang menguasai dan yang dikuasai. Tuan memiliki kontrol atas tindakan budaknya, sedangkan kenegarawanan, dan kerajaan memilki kontrol atas tindakan rakyatnya. Kontrol tersebut diraih atas dasar paksaan, sehingga tidak ada jaminan keadilan di dalamnya.[16] Penggambaran model perbudakan ialah bahwa manusia pada hakikatnya dapat menjadi budak atau manusia bebas. Budak juga digambarkan sebagai properti milik tuannya. Budak memiliki dua sisi, pertama sebagai *animate property* (karena budak juga manusia), dan juga *inanimate property* (budak adalah instrumen sebagai kepanjangan tangan tuannya untuk meraih

[13] Aristoteles, *Politics*, 251.

[14] *Ibid.*

[15] *Ibid.,* 12.

[16] *Ibid.,* 13.

sesuatu).[17] Hubungan semacam ini tidak dapat dielakkan ketika dalam sebuah komunitas pemanfaatan sumber alam menjadi bagian dari proses bernegara.

Berbeda dengan politik modern ketika faktor kepemilikan modal, pemangku jabatan, dan rakyat menjadi bahan analisa, pada zaman Aristoteles ada faktor lain seperti "keutamaan ilmu menjadi pembahasan yang lumrah dalam filsafat politik klasik, tetapi itu tidak hal mendasar Aristoteles. Pengelolaan alam yang harus dinikmati oleh setiap orang harus ada yang mengatur. Pengumpulan kekayaan tersebut, menurut Aristoteles, dikelola oleh tuan.[18] Hal ini sesuai dengan prinsip dalam rumah tangga, ekonomi rumah tangga perlu dikelola dengan baik agar tujuan masyarakat dalam bernegara dapat dicapai, yaitu kebaikan dan keadilan.[19]

Kewarganegaraan menurut Aristoteles perlu dicermati apakah warga negara terjadi secara alami atau memang ada kesepakatan yang telah dibuat. Aristoteles memberikan sebuah contoh bagaimana perubahan terjadi pada warga Athena. Ketika kekuasaan tirani berhasil ditumbangkan, penguasa baru menjamin kewarganegaraan bagi sejumlah orang asing dan para budak yang terdapat di dalamnya. Kewarganegaraan tersebut diperoleh bukan karena penguasa baru sebagai faktor utama, namun diperoleh karena adanya semangat bersama untuk melawan ketidakadilan yang dilakukan oleh penguasa sebelumnya. Dari adanya kesatuan manusia (*human being*) ini terciptalah sebuah kota atau negara. Negara tak lain terbentuk sebagai sebuah kom-

---

[17] *Ibid.*

[18] *Ibid.,* 13-17.

[19] *Ibid.,* 251-261.

posisi antara rakyat dan pengaturnya.[20]

E. Bentuk Pemerintahan

Negara secara eksistensial, menurut Aristoteles, adalah untuk kepentingan warga negaranya untuk tujuan mencapai kebaikan tertinggi.[21] Artinya, kesempurnaan diri manusia dalam anggota negara itu. Manusia tidak dapat hidup sendiri tanpa orang lain oleh karena itu manusia disebut mahkluk sosial atau *zoon politicon*.[22] Sehingga untuk mencapai kebaikan tertinggi baik individual maupun kolektif, manusia harus berinteraksi di dalam negara.

Menurut Aristoteles, kekuasaan suatu negara harus berada di tangan orang banyak agar suatu keputusan lebih bersifat objektif. Namun, kekuasaan tersebut tidak disarankan berada di tangan golongan miskin atau kaya, melainkan golongan menengah. Artinya, bentuk kekuasaanya berada di tengah-tengah antara oligarki dengan demokrasi. Satu hal penting lainnya, seluruh penguasa harus takluk kepada hukum. Aristoteles mengemukakan tiga bentuk pemerintahan, yaitu monarki, aristrokasi, dan politeia. kemudian dari ketiga bentuk pemerintahan itu jika kekuasaan digunakan untuk kepentingan penguasanya maka akan membentuk pemerintahan baru, yaitu tirani, oligarki, dan demokrasi.[23] Sehingga dari ketiga bentuk pemerintahan

[20] *Ibid*., 84-97.

[21] Cary J. Nederman, "Teka-teki Binatang Politik Kealamian dan Ketidakalamian dalam Teori Politik Aristoteles," Joseph Losco & Leonardo Williams, *Political Theory: Kajian Klasik dan Kontemporer* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), 223.

[22] Losco & Williams, *Political Theory,* 223.

[23] Demokrasi dalam konteks ini adalah rakyat yang telah menjadi

itu dibagi dua, yang satu pemerintahan yang baik (monarki, aristokrasi, dan politeia)[24] dan yang satu bentuk pemerintahan yang buruk (tirani, oligarki, demokrasi).[25] Berikut ini tipe yang digunakan Aristoteles untuk menguraikan bentuk-bentuk pemerintahan:[26]

a. Jumlah orang yang memegang pemerintahan, yang berarti pemerintahan itu hanya dipegang satu orang penguasa atau beberapa orang penguasa atau beberapa orang penguasa.
b. Sifat atau tujuan pemerintahannya, yang berarti pemerintahan itu ditunjukkan untuk kepentingan umum (bentuk pemerintahan baik), ataukah pemerintahan itu hanya ditujukan untuk kepentingan para penguasa saja (bentuk pemerintahan buruk).

Didasari oleh kriteria tersebut, maka Aristoteles menjelaskan bentuk-bentuk pemerintahan yang ada di negara:

a. Kekuasaan pemerintahanya hanya dipegang oleh satu orang, jadi kekuasaan itu hanya terpusat pada satu tangan, Kemudian dibedakan berdasarkan sifatnya, yaitu:
    1. *Monarki* adalah kekuasaan pemerintahanya hanya dipegang oleh satu orang dan pemerintahannya itu ditujukan untuk kepentingan umum, jadi ini yang bersifat baik. Adapun pembagian monarki sebagai berikut:[27]

---

penguasa kemudian berkelakuan sewenang-wenang.

[24] Aristoteles, *Politics*, 137-155.

[25] *Ibid.*

[26] *Ibid.*

[27] *Ibid.*, 137-155 dan 202-209.

a) *Monarki tidak absolut.* Aristoteles memberikan contoh pada Lacedaemonian ketika kekuasaan raja tidak absolut, kecuali dalam kondisi tertentu.

b) *Monarki absolut*. Jenis pemerintahan seperti ini tak ubahnya seperti pemerintahan tirani, tetapi yang membedakannya bahwa peme-rintahan yang dipimpin oleh raja dijalankan sesuai dengan hukum dan diwariskan dibandingkan oleh seorang tiran.

c) *Monarki terkontrol*. Jenis kepemimpinan raja seperti ini diterima sekaligus diawasi oleh masyarakat yang dibentuknya. Loyalitas terbentuk di antara mereka.

d) *Monarki terpisah*. Bentuk seperti ini merupakan pemisahan dari beberapa monarki yang rajanya hanya mengelola wilayahnya masing-masing. Dalam kondisi tersebut, sehingga ada pengatur yang mengelola kerajaan-kerajaan kecil tersebut sebagai pemerintah.

2. *Tirani* adalah kekuasaan pemerintahanya hanya dipegang oleh satu orang saja, tetapi pemerintahannya hanya ditujukan untuk kepentingan penguasa itu sendiri, jadi ini yang bersifat jelek.

b. Kekuasaan pemerintahannya itu dipegang oleh beberapa orang. Jadi, kekuasaannya terpusat pada beberapa orang. Kemudian dibedakan berdasarkan sifatnya yaitu:[28]

---

[28] *Ibid*., 137-155.

1. *Aristokrasi* adalah kekuasaan pemerintahannya itu dipegang oleh beberapa orang dan pemerintahannya itu ditujukan untuk kepentingan umum.
2. *Oligarki* adalah kekuasaan pemerintahannya itu dipegang oleh beberapa orang tetapi dan pemerintahannya itu hanya ditujukan untuk kepentingan mereka.

c. Kekuasaan pemerintahannya itu dipegang oleh rakyat, ini yang dimaksud bahwa yang memegang pemerintahan itu pada prinsipnya adalah rakyat itu sendiri. Kemudian dibedakan berdasarkan sifatnya, yaitu:[29]

1. *Politeia* adalah kekuasaan pemerintahannya itu dipegang oleh rakyat dan memperhatikan kepentingan semuanya.
2. *Demokrasi* adalah kekuasaan pemerintahannya itu dipegang oleh rakyat tetapi dan pemerintahannya itu hanya ditujukan untuk kepentingan rakyat itu saja.

Dari beberapa uraian di atas, khususnya mengenai bentuk monarki, Aristoteles kemudian menjelaskan bentuk seperti apa yang paling umum dalam bentuknya. Bentuk-bentuk tersebut memang lazim digunakan hingga studi politik modern, seperti monarki, oligarki, demokrasi, dan semacam aristokrasi.[30] Terdapat pula jenis lain yang menurutnyakurangumum,yaitupemerintahanyangberdasar-

---

[29] *Ibid.*

[30] Aristoteles, *Politic,* Book I-IV, terj. Benjamin Jowett, vii; dalam *http://classics.mit.edu/Aristoteles/politics.html*

kan konstitusi (*polity*). Model terakhir tersebut ditekankan oleh Aristoteles untuk membentuk pemerintahan berdasarkan konstitusi.

Seperti apakah pemerintahan yang baik, secara bentuk maupun konstitusi? Istilah aristokrasi, oligarki, monarki, tirani, dan demokrasi lazim dipakai oleh para filosof klasik sebelum Aristoteles dan terus menjadi istilah yang terus digunakan hingga saat ini. Dari beberapa bentuk pemerintahan, Aristoteles menganalisa kualitas bentuk pemerintahan yang dibahas oleh filosof-filosof sebelumnya. Para filosof tersebut tidak selalu sejalan mengenai mana yang terbaik. Aristoteles memberikan analisa mengenai bentuk pemerintahan yang ada, yaitu dengan memperhatikan hal-hal seperti:[31]

a. Variasi bentuk dari konstitusi yang dijalankan.
b. Model konstitusi apa yang paling dapat diterima secara umum.
c. perbandingan konstitusi mana yang paling baik.
d. Bagaimana seseorang akan menjalankannya.
e. Memilah dari pelaksanaan konstitusi secara umum dan khusus.

Baik demokrasi maupun oligarki masing-masing mempunyai ragam dalam bentuknya. Perhatiannya, siapa yang paling berwenang di dalam bentuk yang ada. Pada bentuk demokrasi suara mayoritas menentukan, tetapi ada beberapa perhatian seperti apakah mayoritas yang berkuasa. Kekuasan dapat diperoleh oleh mereka yang miskin atau yang kaya, dan apakah demokrasi yang diterapkan dapat menjamin persamaan hak (*equality*). Pada bentuk oligarki, suara mayoritas tidak akan menjadi faktor kekuasaan. Pola-pola tertentu

[31] *Ibid*., 133-165.

menjadi penentu kekuasaan, seperti orang-orang kaya atau kelompok-kelompok tertentu yang berperan.

Baik oligarki maupun demokrasi tidak berarti menjadi entitas yang terpisah, tetapi juga bisa saling mencerminkan. Menurut Aristoteles,[32]

> *These are the different sorts of oligarchies and democracies. It should, however, be remembered that in many states the constitution which is established by law, although not democratic, owing to the education and habits of the people may be administered democratically, and conversely in other states the established constitution may incline to democracy, but may be administered in an oligarchical spirit.*

Demokrasi mempunyai variasi di dalam pelaksanaannya. Hal tersebut tidak lepas dari jumlah populasi warga, jenis penghidupan mereka, dan derajat kehidupan yang dimiliki oleh mereka. Kritik Aristoteles terhadap demokrasi tidak berbeda dengan Plato. Para filosof tersebut mengatakan bahwa demokrasi akan gagal ketika kebebasan dan persamaan tidak berjalan baik. Kondisi yang mengarah kepada tirani akan mungkin terjadi. Untuk menghindari kondisi buruk tersebut, aturan harus dilaksanakan sesuai dengan hukum, untuk menghindari dari aturan yang berdasarkan rezim semata. Hal tersebut dilakukan dengan cara membentuk pemerintahan yang konstitusional.

Pemerintahan yang baik, menurut Aristoteles, dapat dilihat pada kepatuhan rakyat terhadap hukum dan kebaikan hukum yang dipatuhi—di sisi lain, rakyat juga dapat mematuhi hukum yang tidak baik. Dalam iklim demokrasi dan

[32] *Ibid.*, 133-165.

oligarki, kondisi paling ideal bagi warga ialah ketika komunitas lebih banyak yang berada di kelas menengah (*middle-class*), bukan diisi paling banyak oleh warga kaya atau warga miskin. Konsitusi dari hasil legislatif inilah yang baik bagi masyarakat. Aristoteles memberikan contoh Charondas yang kekuasaannya banyak dipegang oleh legislator. Bukan demokrasi, oligarki, atau aristokrasi yang menjadi bentuk pemerintahan terbaik dalam kajian Aristoteles karena wilayah yang subur menjadi faktor untuk membangun sistem pemerintahan yang baik agar dapat memenuhi kebutuhan wilayah.[33]

Pemerataan yang terpusat pada banyaknya jumlah kelas menengah akan memberikan prinsip pemerintahan berdasarkan konstitusi yang baik. Oleh karena itu, Aristoteles meluaskan pemahaman demokrasi tidak sebatas pada seberapa banyak jumlah orang yang menguasai kekuasaan, tetapi lebih kepada kualitas-kualitas pelaksanaan pemerintahan itu sendiri.

F. Prinsip dalam Politik Ideal

Sebagaimana telah disinggung di sub-bab atas, politik ideal ialah politik yang bertujuan pada kebaikan tertinggi, yaitu kebahagiaan bagi seluruh warga negaranya. Kebahagiaan tersebut sangatlah abstrak jika tidak dibahas secara lebih mendetail, agar hal itu dapat terealisasi. Aristoteles memberikan rincian mengenai syarat-syarat dalam perpolitikan yang ideal sebagai berikut:[34]

---

[33] Trevor J. Saunders. "The Politics (Aristoteles: Ethic and Politics)," David Furley. *Routledge History of Philosophy, Volume II: From Aristotle to Augustine* (London: Routledge, 1999), 134.

[34] Aristoteles, *Politics*, 251-275.

1. *Populasi*. Populasi dalam ukuran kuantitasnya harus tidak boleh terlalu besar atau terlalu kecil. Ukuran populasi ditentukan dan dibatasi oleh fungsi sipilnya (kegunaannya dalam bernegara). Populasi manusia yang terlalu besar bukanlah indeks atau cerminan dari kebesaran fungsi sipil. Kota yang sesak dengan manusia akan susah dalam mencukupi kebutuhan diri. Pada umumnya, bisnis sipil, masyarakat harus mengetahui satu sama lain secara personal. Sehingga populasi yang terlalu besar akan memberi kesusahan pada negara dalam pendataan, sehingga negara susah untuk memberikan hak kepada warganya.[35]
2. *Teritori*. Teritori atau luas wilayah dari suatu negara haruslah seimbang dalam ukurannya, yaitu tidak terlalu besar ataupun terlalu kecil. Seperti populasi, luas wilayah yang pas akan membuat negara bisa melakukan 'survei' atau mengontrol masyarakatnya. Teritori yang moderat akan membuat perencanaan kota bisa terealisasi, termasuk juga kaitannya dengan perencanaan militer dan bisnis.[36]
3. *Kondisi lingkungan*. Dukungan alam lingkungan sekitar akan menentukan watak, karakter manusia di dalamnya. Kondisi lingkungan juga berkaitan erat dengan mata pencaharaian penduduknya.[37]
4. *Struktur sosial*. Struktur sosial di sini diartikan sebagai bagian-bagian terintegral. Keterintegralan ini harus ada sebagai penyokong kehidupan bernegara. Bagian-bagian tersebut adalah kelompok sosial yang

[35] *Ibid*., 260.

[36] *Ibid*., 263.

[37] *Ibid*., 266-267.

terdiri dari jenis pekerjaan tertentu, yaitu kelompok dari pertanian, seni, dan kerajinan tangan, kelompok keagamaan, kelompok pemilik tanah (pemodal dalam bahasa sekarang), dan kelompok ahli tata negara.[38]

5. *Perencanaan dari pusat kota.* Pusat kota atau ibu-kota di mana wilayah tersebut berfungsi sebagai tempat atau kantor bagi para ahli tata negara harus merencanakan suatu kebijakan demi kesejahteraan warganya secara keselurahan, baik dari ibukota hingga sampai wilayah perbatasan. Perencanaan paling mendasar bagi ibukota untuk negaranya adalah:
   a. Pertimbangan kesehatan (seperti sanitasi dan kebutuhan air yang sehat).
   b. Pertimbangan pertahanan (ibukota wajib melindungi warganya dari kriminalitas dari internal wilayahnya maupun dari luar wilayahnya).
   c. Pertimbangan mengenai dampak dari kebijakan politik terhadap masa depan negaranya, dan terakhir.
   d. Tata keindahan kota (kota haruslah memiliki tampilan yang indah dipandang).[39]
6. *Pendidikan*. Pendidikan bagi seluruh warga negara adalah kewajiban ibukota agar memenuhinya. Kebahagiaan warganegara hanya bisa dicapai jjika masyarakat tersebut mengetahui baik/buruk, dan benar/salah. Agar dapat mengetahui mengenai baik/

[38] *Ibid*., 29-269.

[39] *Ibid*., 275-279.

buruk, benar/salah maka wajib diperlukan pendidikan.[40]

G. Penutup

Aristoteles adalah murid dari Plato, meskipun begitu pemikirannya berbeda dengan Pemikiran Aristoteles lebih cenderung kepada materialisme dan metode induktif sebagai cara penyelidikannya, sehingga cara pandang tersebut mempengaruhi kepada filsafat politiknya. Aristoteles menggunakan pengamatan langsung terhadap bentuk-bentuk konstitusi dari berbagai negara pada zamannya, hal itu berbeda dengan gurunya Plato yang menjelaskan negara ideal hanya berdasarkan konsepsi akal saja.

Aristoteles dalam pandangannya, adanya negara dimulai dari adanya fitrah. Adanya keluarga, desa, bahkan negara adalah fitrah, yaitu fitrah manusia sebagai makhluk sosial. Manusia dalam kehidupannya membutuhkan manusia lain untuk memenuhi berbagai macam kebutuhan hidupnya, karena tidak semua hal bisa dilakukan oleh manusia satu orang saja. Selanjutnya, mengenai tujuan negara, Aristoteles berpendapat bahwa negara merupakan perserikatan kehidupan yang memiliki tujuan paling tinggi dan paling mulia, yakni negara ada adalah untuk kebaikan manusia bukan untuk kebaikan negara itu sendiri. Sehingga negara harus menjamin kebaikan yang utuh dan maksimal bagi warga negaranya secara kualitas maupun kuantitas demi terwujudnya suatu kesejahteraan bersama. Aristoteles lebih menekankan kepentingan warga negara daripada kepentingan negara. Dengan mewujudkan kepentingan warga negara, maka kepentingan negara terwujud pula.

[40] *Ibid*., 280-282.

Aristoteles tidak pernah menyebutkan bentuk negara seperti apakah yang terbaik, apakah itu oligarki, monarki, ataukah demokrasi. Meskipun tidak menyebutkan secara langsung, Aristoteles melihat bentuk monarki sebagai bentuk terbaik negara. Dengan sebuah catatan, yaitu harus ada unsur *politea* dalam bentuk monarki tersebut. Unsur *politea* (*polis* atau kota) yaitu suatu negara harus menggunakan konstitusi atau undang-undang sebagai kekuasaan tertinggi, apabila kekuasaan tertinggi dipegang oleh otoritas raja maka akan jatuh kepada bentuk negara tirani yang menindas. Dengan adanya hukum (konstitusi), maka kekuasaan raja dapat dibatasi sehingga tercapai maksud dari berdirinya sebuah negara.

Dalam sebuah negara ideal, Aristoteles merumuskan empat hal yakni mengenai jumlah warga, luas wilayah kekuasaan, kondisi lingkungan, struktur sosial, perencanaan dari pemerintah pusat, dan yang terakhir adalah pendidikan. Pemikiran Aristoteles mengenai negara ideal berpangkal dari pemikiran etika nikomakea miliknya. Dalam etika nikomakea untuk mencapai suatu kebahagiaan haruslah memakai cara jalan tengah, atau keseimbangan. Keseimbangan bisa diartikan sebagai tidak terlau besar atau terlalu kecil, dan terlalu banyak atau terlalu sedikit.

Dalam bukunya *Politics*, Aristoteles menyendirikan pembahasan mengenai pendidikan dalam bab tersendiri. Hal ini mencerminkan bahwa pendidikan bagi semua manusia di dalam suatu negara adalah sangat vital. Aristoteles berpendapat bahwa suatu negara akan mencapai kebaikan tertinggi jika masyarakatnya memiliki kualitas moral yang baik. Agar hal tersebut bisa tercapai, jalan paling utama adalah lewat pendidikan, karena dengan pendidikan manusia akan mengerti tentang mana yang baik dan mana

yang buruk. Sehingga manusia tersebut dapat menjalankan suatu kebaikan.

Aristoteles lebih menekankan kepentingan warga negara daripada kepentingan negara. Dengan mewujudkan kepentingan warga negara, kepentingan negara terwujud pula. Selain itu, negara juga harus dapat memanusiakan manusia dengan meningkatkan kualitas moral warga negaranya.

Daftar Pustaka

Aristoteles. *Politics*, terj. Ernest Barker. New York: Oxford University Press, 2009.

Plato. *Republic*. New York: Oxford University Press Inc., 1998.

Magnis-Suseno, Franz. *13 Tokoh Etika: Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19*. Yogyakarta: Kanisius, 2013.

Craig, Edward. *Philosophy: Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2002.

Bertens, K. *Sejarah Filsafat Yunani: Dari Thales ke Aristoteles*. Yogyakarta: Kanisius, 1981.

Muzairi. *Filsafat Umum*. Yogyakarta: Teras, 2009.

Taylor, W (ed.). *Routledge History of Philosophy: From the Beginning to Plato.* London: Routledge. 1997.

Losco, Joseph & Leonardo Williams. *Political Theory: Kajian Klasik dan Kontemporer.* Jakarta: Raja Grafindo Persada. 2005.

Furley, David. *Routledge History of Philosophy Volume II: From Aristotle to Augustine*. London: Routledge, 1999.

REFLEKSI FILOSOFIS TEOLOGI ISLAM

Teologi Islam Rekonstruktif Muhammad Iqbal

Indarwati

A. Pendahuluan

Berdasarkan aspek sejarah, Islam dibagi menjadi tiga periode, yaitu periode klasik, periode pertengahan, dan periode modern (hingga saat ini). Periode klasik, Islam mencapai kejayaan yang ditandai masa ekspansi ke daerah-daerah yang sangat luas dan kemajuan di bidang ilmu dan sains. Pada periode pertengahan, Islam mengalami kemunduran yang ditandai dengan tidak adanya lagi kekuasaan Islam yang utuh yang meliputi seluruh wilayah-wilayah Islam dan terpecahnya Islam menjadi beberapa kerajaan. Di samping itu perkembangan ilmu dan sains terbatas. Adapun pada periode modern umat Islam bangkit kembali sehingga periode ini disebut sebagai periode kebangkitan.[1] Periode ini ditandai dengan kesadaran umat Islam akan kelemahan dirinya dan keinginan untuk memajukan kembali ilmu dan sains, sehingga lahir tokoh-tokoh pembaharu sebagaimana yang akan dibahas dalam tulisan ini, yaitu Muhammad Iqbal.

---

[1] Tim Redaksi, *Ensiklopedi Islam,* 5 jilid (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993).

Muhammad Iqbal adalah seorang pembaharu pemikiran dalam Islam yang muncul di anak benua India pada awal abad ke-20. Ia berjuang secara politis mengenyahkan imperialisme bangsa Inggris di negaranya. Ia juga berjuang secara kultural dengan berusaha membangun kembali pemikiran Islam yang dianggap telah ketinggalan zaman dan tidak sesuai lagi dengan semangat al-Qur'an.

Muhammad Iqbal menyadari bahwa kemunduran umat Islam antara lain disebabkan merajalelanya *taqlid* dan anggapan tertutupnya pintu ijtihad. Dalam keadaan yang demikian, warizan khazanah intelektual Islam abad klasik dianggap *up to date* dan *taken for granted.* Salah satu warisan itu adalah ilmu kalam. Umat Islam di abad tengah menganggapnya sebagai ilmu yang sakral dan steril dari anomali-anomali sehingga terjadilah apa yang disebut Arkoun sebagai *taqdis al-afkar al-diniyyah,* sebagaimana dikutip Amin Abdullah dalam karya *Falsafah Kalam di Era Modern*.[2] Apa yang terjadi hingga abad kesembilan belas adalah tidak lahirnya ilmu-ilmu baru di dalam ilmu kalam. Hal ini karena pakar di dalam ilmu ini, menurut Arkoun, memahami redaksi al-Qur'an mestinya berbentuk simbolisme dan bisa menerima berbagai makna serta *dalalah* menjadi reaksi yang kaku berdimensi satu makna saja.[3]

Muhammad Iqbal sebagai seorang tokoh pembaharu memiliki keinginan untuk memajukan kembali ilmu dan

---

[2] M. Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 81.

[3] Muhammad Arkoun, *Al-Islam al-Akhlak wa al-Syiash*, terj. Hasyim Salih (Beirut-Paris: Markaz al-Inma'al al-Qaumy, 1990), 172-173. Lihat pula, Yusuf Suyono, *Studi Perbandingan Risalat al-Tauhid dan the reconstruction of Religious Thought in Islam* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2005), 5.

sains. Pada dasarnya pembaharuan dalam Islam adalah usaha untuk menafsirkan kembali ajaran-ajaran Islam yang tidak lagi sesuai dengan perkembangan zaman yang ditimbulkan oleh ilmu pengetahuan dan bertujuan untuk melepaskan umat Islam dari belenggu kebodohan dan kemunduran menuju kemajuan. Untuk dapat mengetahui pemikiran Muhammad Iqbal lebih lanjut, maka penulis akan mengkaji tentang teologi Islam dan konstruksi agama dalam tulisan ini.

B. Memahami Latar Belakang Kehidupan Muhammad Iqbal

Muhammad Iqbal dilahirkan di Punjab, Sialkut, pada 1878. Sedangkan pendidikan pertamanya di Sialkut dan Lahore. Pada 1905, Iqbal menuntut ilmu filsafat ke Inggris dan Jerman. Tiga tahun kemudian ia kembali ke India untuk praktik sebagai pengacara. Ada tiga hal yang membuat Iqbal terkesan ketika berada di Eropa, yaitu *pertama*, vitalitas dan dinamisme kehidupan orang-orang Eropa; *kedua*, kemungkinan-kemungkinan yang terbentang luas sekali bagi manusia; dan *ketiga*, pengaruh yang mengancam harkat manusia yang dimiliki masyarakat kapitalis atas jiwa orang-orang Eropa.[4]

Kenyataan dalam poin ketiga itu menguatkan keyakinan Iqbal atas Islam sebagai cita-cita moral dan spiritual. Oleh karena itu, Iqbal berusaha keras mempertahankan dan mengembangkan cita-cita tersebut. Iqbal berusaha menyadarkan kembali teman seagamanya di India untuk memikirkan kembali Islam dalam kategori modern-dinamis yang terutama diambil dari pemikiran orang-orang Eropa

---

[4] Wilfred C. Smitth, *Modern Islam in India* (London: ttb, 1946), 102.

abad ke-19 dan ke-20 dalam bentuk ceramah yang berkenaan dengan "Membangun Kembali Pemikiran keagamaan dalam Islam". Ceramah itu disampaikan di Madras tahun 1928-1929.

Iqbal adalah seorang pembaharu yang mengangkat isu-isu modernitas. Karyanya *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* menawarkan model teologi Islam modern yang merupakan kelanjutan dari gagasan Sayyid Ahmad Khan sebagai seorang *jadid 'ilm al-kalam*. Di bagian Asia Selatan terminologi *jadid al-kalam* ini masih terus digagas, dirundingkan untuk merancang masa depan teologi Islam yang dapat mengikuti nalar zaman karena kenyataan modernisasi menghendaki perubahan bentuk formulasi teologi baru.[5]

Iqbal dalam gagasannya mengenai rekonstruksi pemikiran Islam lebih menekankan makna dari proses pembentukan Islam sebagai dorongan sejarah yang menghasilkan peradaban Islam. Tujuan utama Iqbal ialah membangun kembali pemikiran keagamaan dalam Islam juga berusaha mendamaikan antara agama dan filsafat. Dalam pemikirannya, Iqbal banyak mempelajari sumber-sumber dari Yunani, yang kemudian ia mengkritik bahwa spirit filsafat Yunani hanyalah bersifat spekulatif. Iqbal sendiri banyak mengambil pemikiran filsafat dari abad modern, terutama dari masanya Kant, yang pada saat itu jargon pengetahuan bersifat empiris.

Iqbal dalam rekonstruksi teologi Islam modern yang digagasnya sealur dengan apa yang telah menjadi gagasan Sayyid Ahmad Khan. Tetapi yang perlu digarisbawahi dari

---

[5] Muhammad Khalid Masud, "Iqbāl's Approach to Islamic Theology of Modernity," *Al-Hikmah*, Vol. 27 (2007), 11.

fokus gagasan Iqbal adalah tentang perkembangan teologi itu sendiri. Berdasarkan pengamatannya bahwa sistem konsep teologi Islam lebih banyak merujuk teologi masa lalu tanpa adanya interpretasi baru dalam hal praktik-pengamalannya. Padahal yang demikian itu justru tidak akan dapat membantu merekontruksi pemikiran agama. Satu-satunya cara adalah membuka pintu ijtihad untuk tetap dapat menerima ilmu-ilmu moderen dengan penuh hormat dengan tetap menghargai ajaran Islam di masa klasik.[6] Meskipun kita mungkin butuh mengadakan interpretasi baru yang sekiranya sesuai dengan logika zaman sekarang.

Dalam rangka memajukan umat Islam Iqbal berpendapat, bahwa hukum Islam bersifat dinamis dapat berkembang sesuai dengan perkembangan zaman, dengan demikian pintu ijtihad masih terbuka. Al-Qur'an sendiri senantiasa menganjurkan kepada umat Islam untuk menggunakan akalnya dalam rangka mengamati kejadian-kejadian alam semesta ini. Di sini dapat dimaklumi karena pada masa itu ada karya model turun temurun warisan abad klasik yang mendogmatisasi umat Islam.

Menurut Igbal ada babarapa faktor yang menyebabkan kemunduran umat Islam; (1) tertutupnya pintu ijtihad,[7] (2) timbulnya paham fatalisme,[8] (3) sikap *jumud* (statis)

---

[6] *Ibid.*

[7] Tertutupnya pintu ijtihad menyebabkan hilangnya dinamika berpikir kritis umat Islam. Inilah potret utama yang menjadi runtuhnya Baghdad yang pada saat itu pernah menjadi pusat politik, kebudayaan dan pusat kemajuan pemikiran umat Islam pada pertengahan abad ke-13. Akibatnya pemikiran ulama pada masa itu hanya bertumpu pada ketertiban sosial. Mereka menolak pembaharuan di bidang hukum dan tertutupnya pintu ijtihad.

[8] Paham fatalisme ini menyebabkan umat Islam pasrah pada nasib.

dalam pemikiran umat Islam.[9] Maka untuk memajukan umat Islam khususnya di India, Iqbal menunjukkan jalan yang harus mereka tempuh untuk masa depan, agar umat islam yang minoritas di anak benua itu dapat hidup bebas dari tekanan-tekanan luar. Untuk itu Iqbal mengetengahkan pemikiran-pemikiran seperti: ijtihad dan pembentukan negara sendiri.

Menurut Iqbal, umat Islam India perlu mengembangkan konsep ijtihad. Hukum Islam menurut Iqbal tidak bersifat stastis tetapi dapat berkembang sesuai dengan perkembangan zaman. Oleh karena itu ijtihad tidak pernah tertutup. Ijtihad menurut Iqbal terdapat aspek perubahan dan dengan perubahan itu terkandung di dalamnya dinamika kehidupan umat manusia bahkan alam semesta. Iqbal dalam syair-syairnya mendorong umat Islam supaya bergerak secara dinamis. Oleh karena itu Iqbal menyeru agar umat Islam bangun dan menciptakan dunia baru.

Berdasarkan tinjauan riwayat hidupnya yang pernah melakukan perjalanan belajar ke Eropa, Iqbal merasa salut terhadap spirit Eropa. Yang ingin ditiru oleh Iqbal dari peradaban Eropa adalah spiritnya untuk maju dan berkembang (tidak statis) sebagaimana umat Islam di zamannya, khususnya di India. Seruan Iqbal untuk membentuk negara baru tidaklah bertentangan dengan paham pan-islamisme.

Pengaruh *zuhud* pada ajaran tasawuf yang dipahami secara berlebihan dan salah, menyebabkan umat Islam tidak mementingkan soal kemasyarakatan.

[9] Hukum umat Islam telah sampai pada keadaan statis. Kaum konserfatif menganggap bahwa kaum rasional (Mu'tazilah) telah menyebabkan disintegrasi yang engancam kestabilan umat. Oleh karena itu, kaum konservatif hanya memilih tempat aman dengan ber-*taklid* pada imam-imam mazhab.

Ia menyatakan bahwa Islam bukanlah pan-islamisme, bukan juga imperealisme, melainkan yang menerima perbedaan bangsa untuk mempermudah hubungan sesama mereka.[10]

C. Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam

a. Fakta Sosial Umat Islam dalam Analisis Muhammad Iqbal

Sebelum memahami konten pemikiran Iqbal dalam rekonstruksinya, kita terlebih dulu perlu mengetahui bagaimana pendangan Iqbal mengenai agama, kondisi sosio-kultural yang ia hadapi.

Umat Islam khususnya ketika memasuki abad kontemporer, memang telah banyak dihadapkan dengan berbagai permasalahan hidup yang kompleks. Artinya, permasalahan itu tidak hanya berupa murni seputar teologi semata tetapi termasuk di antaranya arus sekulerisme, sosialisme, dan kapitalisme. Berdasarkan fakta, ketika memasuki abad modern ini, muncul berbagai cara pandang kaum muslim dalam memaknai modernitas itu sendiri.

Pertama, agama yang selama ini dipahami oleh kaum muslim, menurut Iqbal lebih cenderug bersikap antipati terhadap modernitas. Artinya agama menolak modernitas, tetapi anehnya, secara tidak disadari, mereka justru menggunakan produk-produk kreasi zaman modern. Di samping itu, ada pula sebagian kaum muslim yang berpemahaman bahwa agama dan modernitas itu pada dasarnya sama. Berbeda lagi dengan model ketiga, yang cenderung membedakan antara agama dan modernitas. Ini terrefleksikan ke dalam semisal "agama dan pendidikan yang dipisah

---

[10] Tim Redaksi, *Ensiklopedi Islam*, 236-237.

(sekuler). Adapun umat Islam yang bercara pandang Westernisasi, Islam modernisme dan sebagainya. Intinya, respons umat Islam terhadap modernitas itu beragam.

Muhammad Iqbal ketika dihadapkan dengan berbagai fakta umat Islam seperti itu, kemudian sasaran utama yang ditunjuk yaitu pada teologi atau kalamnya. Teologi Islamlah yang selama ini menyebabkan stagnasi pemikiran umat Islam. Padahal seandainya mau berkaca pada umat Islam masa klasik, pastinya yang terjadi tidaklah demikian. Umat Islam, khususnya umat Islam pada masa klasik, sebagaimana yang dipahami Iqbal, adalah umat yang maju, dinamis, khususnya perihal intelektualitasnya. Berdasarkan fakta historisnya, Islam di masa klasik adalah umat yang maju, dan jaya. Akan tetapi fakta di lapangan sebagaimana yang dihadapi Iqbal, umat Islam justru sebaliknya. Umat Islam sebagaimana dalam pemahaman Iqbal adalah umat yang stagnan, *jumud*, penuh *taklid*, tertutup, dan mengalami kemunduran.

Muhammad Iqbal dalam hal ini, selain menunjuk pada teologi Islam juga menunjuk pada ulama yang memiliki sikap tertutup, antipati terhadap modernitas. Bagaimanapun, dalam Islam, Ulama adalah panutan atau istilah lainnya orang yang dijadikan sebagai rujukan, teladan bagi umat Islam. Iqbal memulai analisanya pada ranah keyakinan umat Islam dan sasarannya adalah teologi atau kalam, khususnya dalam ranah *experience* (pengalaman) beragamanya. Pemikiran umat Islam yang demikian oleh Iqbal dibongkar kemudian dicarikan solusinya. Dalam analisa Iqbal, umat Islam selama ini mandegnya adalah dalam ranah pemikiran. Gagasan agama dan pemahaman terhadap agama yang telah menyebar di masyarakat pada umumnya adalah doktrin dari lingkungan. Misalnya, doktrin dari ustad, guru,

ulama-ulama yang bersarang di lingkungan itu. Artinya, pemahaman seseorang terhadap agama adalah bentukan dari lingkungan masyarakat, tempat di mana seseorang itu tinggal.

Melihat kenyatakan yang melanda masyarakat itu, tindakan Iqbal adalah menggarap manusianya. Sebab bagamanapun faktor internal yang menjadi problem umat Islam tidak kalah bahayanya dengan eksternal seperti Westernisasi. Untuk itu Westernisasi dan Islamisasi harus ada tindakan nyata.

b. Muhammad Iqbal Berbicara Mengenai Agama

Konsep agama dalam versi Iqbal merupakan suatu konsep dari suatu pengalaman kompleks, sebagian bersifat rasional, etik dan sebagian bersifat spiritual. Menurutnya agama bukanlah semata-mata pikiran atau sekadar perasaan, juga bukan sekedar tindakan. Agama merupakan ekspresi manusia secara keseluruhan.[11]

Oleh karena itu agama tidaklah bertentangan dengan filsafat. Agama justru merupakan suatu segi yang penting dari pengalaman total tentang realitas yang harus direnungkan oleh filsafat. Hal ini dibuktikan oleh suatu posisi sentral yang diberikan al-Qur'an kepada pengetahuan dan perenungan. Secara historis, kaum teolog Asy'ariyahlah yang memanfaatkan secara penuh proses dialektika pemikiran Yunani di dalam mempertahankan dan menentukan ortodoksi.[12]

Menurut Iqbal, dengan pengalaman keagamaan manusia dapat memahami aspek rumit realitas yang dinamis ini

---

[11] M. Iqbal, *The Reconstruction of Reigious Thought in Islam* (London: t.p,, 1934), 2.

[12] *Ibid.*, 4-5.

yang senantiasa berada dalam proses pengembangan diri terus-menerus. Pengalaman keagamaan ini memiiki suatu karakter lahiriah atau empiris dan suatu karakter batiniah atau mistik.

Kriteria keasliannya tidak semata-matas pragmatis, tapi juga filosofis dan spekulatif, karena pengalaman seperti itu bukanlah tanpa kandungan kognitif. Iqbal menyatakan adanya kesatuan pikiran dan wujud. Dengan premis ini dia kemudian berusaha mendemonstrasikan eksistensi Tuhan. Petunjuk bagi demonstrasinya ini diberikan oleh konsepsi Qur'ani tentang Tuhan sebagai Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Lahir dan Yang Batin.[13]

Menurut Iqbal, teologi tidak perlu dipahami sebagai suatu yang tertutup. Contohnya, di dalam al-Qur'an alam semesta dipahami sebagai wujud yang dapat menerima perkembangan yang terus-menerus, tetapi pola perkembangan ini tidaklah mapan atau statis.[14]

Iqbal mendapatkan beberapa kesejajaran dengan konsep dinamis tentang Tuhan sebagai kehendak atau energi yang kreatif dalam okasionalisme atomistik teologi Asy'ariyah. Bagi kaum Asy'ariyah, dunia bukanlah sebuah sistem yang mati dari entitas-entitas substansial, seperti sistem Aristoteles, tetapi adalah suatu atom-atom yang diciptakan secara terus-menerus yang bekerja sama dengan suatu arus aksiden yang positif atau negatif di atas mana sifat dasar entitas-entitas yang diciptakan di dunia tergantung.[15]

Untuk memastikan kesesuaiannya dengan semangat Islam, Iqbal menafsirkan kembali atomisme dengan se-

---

[13] *Ibid.*, 30.

[14] *Ibid.*, 52.

[15] *Ibid.*, 66-67.

mangat Islam. Iqbal menafsirkan kembali semangat atomisme Asy'ariyah dengan *term-term* "monadologi atau pluralisme spiritual" di mana setiap partikel atau unsur realitas adalah spiritual, yaitu sebuah ego atau diri. Semakin tinggi keegoan atau kesadaran itu, semakin besar realitas entitas yang kita bicarakan dan semakin dekat ia kepada Tuhan. Konsep Asy'ariyah tentang diri sebagai sebuah aksiden ditolak karena tidak memadai. Sebagai gantinya dikemukakan sebuah konsep ego spiritual sebagai sebuah substansi jiwa yang sederhana. Tidak bisa dipilah-pilah dan tidak bisa diubah, yang bertindak sebagai pusat keadaan-keadaan atau emosi-emosi mental manusia.

Menurut Iqbal pakar dalam hal itu adalah al-Ghazali. Dalam pandangan itu dualise yang artifisial antara jiwa dan badan diatasi dan ego terbatas dipandang sebagai suatu aspek dari Ego yang tak terbatas yang imanen dalam alam, dan ditunjuk al-Qur'an sebagai "Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Lahir dan Yang Batin". Mistikus-mistikus besar, seperti al-Hallaj, al-Basthami, dan Rumi, memberi ungkapan yang jelas tentang kebenaran ini dalam ucapan *syathahat* mereka yang menyamakan ego-ego terbatas mereka dengan Ego yang Tak Terbatas.[16]

c. Perbedaan Corak Spirit Islam dan Yunani

Menurut Iqbal, bentuk pemikiran-pemikiran muslim yang muncul ketika berhadapan dengan filsafat Yunani telah melahirkan penegasan kembali pengertian al-Qur'an tentang kekonkretan realitas, baik dalam aspek empiris maupun spiritualnya. Dalam pengertian ini kelahiran Islam menandai kelahiran "intelektual induktif" yang memung-

[16] *Ibid*., 67, 95, 96, 140.

kinkan timbulnya suatu kebudayaan ilmiah modern.

Reaksi dari sejumlah teolog, seperti Ibnu Hazm dan Ibnu Taimiyah, terhadap logika Aristoteles menyiapkan tangga bagi munculnya logika induktif. J.S. Mill dan empirisme pemikiran ilmiah modern. Menurut Iqbal pernyataan bahwa filsafat Yunani menentukan karakter kebudayaan Muslim sama sekali tidak mempunyai dasar. Karena, pemikir Yunani lebih tertarik pada hal-hal yang abstrak, sementara pemikir Muslim terutama berkisar pada yang konkret. Sementara cita-cita pemikir Yunani adalah proporsi, sementara cita-cita kebudayaan Muslim dalam aspek-aspek spekulatif dan mistiknya adalah memiliki dan menimati yang tidak terbatas.[17]

d. Konsep Teologi Islam Menurut Muhammad Iqbal Hubungannya dengan Modernitas

Muhammad Iqbal adalah seorang pembaharu (1877-1938) dengan jargonnya "Rekonstruksi pemikiran agama dalam Islam". Iqbal mengenai modernitas lanjutan dari Sayyid Ahmad Khan dengan jargonnya "*jadid 'ilmak kalam*". Dalam peper ini memaparkan kritik Iqbal atas kebutuhan umat Islam akan teologi baru dan definisi Iqbal beserta metodologinya. Rekonstruksi Iqbal sebelumnya telah lebih dulu diilakukan oleh Sayyid Ahmad Khan.[18]

Pembaharu pertama yang penting dalam sejarah Islam adalah Sayyid Ahmad Khan dari Bahadur. Ahmad Khan mempunyai antusiasme yang luar biasa terhadap kebudayaan Barat (Inggris). Menurutnya, kriteria kebenaran agama sesuai dengan norma-norma akal murni, oleh karena

[17] Iqbal, *The Reconstruction,* 125.

[18] Masud, "Iqbāl's Approach to Islamic," 11.

itu ia menginterpretasikan al-Qur'an, cerita-cerita mukjizat dengan suatu cara yang sesuai dengan norma tersebut, yaitu secara naturalistik.[19]

Iqbal mengamati bahwa konsep agama beserta sistemnya seakan ditutupi oleh kentalnya konsep metafisika yang cenderung spekulatif yang selama ini dipahami oleh Umat Islam, sehingga tidak dapat lagi ditolong oleh usaha rekonstruksi juga pemikiran yang sifatnya religius sekalipun. Satu-satunya cara untuk membuka doktrin cara pandang yang telah berkarat itu adalah membuka diri dengan pengetahuan modern.[20]

Sebagaimana yang dilakukan oleh Sayyed Ahmad Khan yang menolak metafisika masa lampau. Sebab metafisika masa lampau merupakan pengetahuan yang telah mati. Muhammad Iqbal sendiri melihat bahwa agama dan modernitas menjadi problem tersendiri bagi manusia modern. Sebab faktanya umat Islam terkesan belum siap dengan hadirnya jaman modern ini. Karena cenderung masih menuhankan pemikiran klasik dalam setiap tindakan.[21]

Rekonstruksi yang diterapkan Iqbal merupakan wujud adat-istiadat berfikir filosofis dalam Islam. Umat Islam di jama klasik adalah umat yang maju dan produktif terutama dalam hal pemikiran. Namun fatanya, seiring berkembangnya jaman, umat Islam justru terdogmatisasi oleh hasil pemikiran masa klasik dan seperti tidak berminat untuk mengembangkan sendiri ilmu-ilmu. Iqbal menggunakan pendekatan kritis dengan menggunakan pengetahuan modern terutama fisika.

---

[19] Smith, *Modern Islam*, 20-21.

[20] *Ibid*., 12.

[21] *Ibid*.

Beberapa bab yang diakui sediri oleh Iqbal bahwa sebagai langkah untuk memahamkan umat Islam di zaman modern agar tidak hanya stagnasi karena mengandalkan hasil pemikiran klasik. *Pertama*, ia menawarkan analisa dari pengalaman religius sebagai sumber pengetahuan. *Kedua*, menguji pengalaman ini secara filosofis. *Ketiga,* meninjau pengalaman religius seorang tatkala memanjatkan doa dan relevansinya terhadap kehidupan pragmatis orang yang berdoa tersebut. *Keempat*, mengenai pengalaman religius dan modern dan teori Islam versi sendiri dengan kebebasan dalam perspektif agama dan filsafat. *Kelima* adalah mengeksplorasi kembali wahyu yang telah diturunkan kepada nabi sebagai sistem budaya Islam yang diinterpretasikan nabi berdasarkan sosio-kultural pada masa itu kemudian dieksplorasi kembali berdasarkan fakta kekinian. Agar umat Islam tidak cenderung meletakkan metafisika di atas segalanya. *Keenam*, umat Islam cenderung *taklid* terhadap kreasi pemikiran masa lalu abad klasik.[22]

1. Pengetahuan dan Pegalaman Beragama

Iqbal berpendapat bahwa puisi, filsafat, dan agama, ketiganya saling berhubungan dengan pertanyaan tentang alam semesta. Apa yang terkandung dalam puisi adalah pengetahuan tentang realtas, sifatnya sangat individual dan penuh dengan makna kiasan. Filsafat adalah pengetahuan yang murni-rasional, bebas dan mengupas scara kritis. Agama bukanlah prduk argumen yang berasal dari rasional murni. Filsafat harus mengakui eksistensi agama dalam menguji pengalaman orang beriman.[23]

---

[22] *Ibid.*

[23] Iqbal, *The Reconstruction,* 12.

Pengalaman adalah tahap penting dalam mencapai pengetahuan. Iqbal dalam hal ini terisnpirasi pada filsafat Modern yang ia dapat dari Eropa, mengenai spirit empirisnya karena pemikiran modern memiliki kecenderungan hanya terhadap yang nyata yang secara esensial bersifat empiris. Spirit Islam secara esensial juga bersifat empiris. Islam sebagaimana dijelaskan Iqbal lebih menitik beratkan pada pengalaman, jauh sebelum masyarakat modern melakukannya. Perkembangan ilmu modern memiliki dampak pada pemikiran manusia yang disebut sebagai cara padang baru.[24] Karakteristik ilmu pengetahuan modern adalah menutup diri dengan adanya pandangannya beragam mengenai realitas di balik pengalaman indrawi. Sebaliknya Islam berpandangan bahwa dibalik yang indrawi ada cakrawala baru, cakrawala realitas yang transenden. Islam menerima pandangan bahwa yang inderawi adalah nyata, tetapi Islam tetap mempertahankan bahwa yang indrawi atau empiris bukanlah satu-satunya realitas.[25]

Agama Islam menganjurkan untuk melakukan pengujian secara kritis terhadap pengalaman religius. Iqbal mengamati bahwa pengalaman mistik sama nyatanya dengan pengalaman-pengalaman lain. Pengalaman mistik tidak semata-mata dapat ditolak hanya karena tidak dapat dibuktikan dengan pengamatan sebab dalam hal ini dia menemukan, merasakan sendiri jenis pengalaman keagamaan yang mendalam, langsung, dan tanpa batas waktu. Pengalaman keagamaan adalah sebuah keadaan yang esen-

---

[24] *Ibid.*

[25] Ishart Hasan Enver, *Metafisika Iqbal: Pengantar Untuk Memahami The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* terj. Fauzi Arifin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 3

sial untuk dapat merasakan berdasarkan aspek kognitif.[26] Iqbal tidak membatasi pengetahuan hanya terbatas pada realitas empiris. Jadi realitas dan eksistensi yang Mutlak dan kepastian sifat dasarnya dapat dibuktikan hanya melalui pengalaman luar biasa, yang Iqbal sendiri menyebutnya intuisi. Intuisi bertujuan untuk memahami keseluruhan realitas. Intuisi adalah pengalaman unik dan hanya dialami, dimiliki oleh segelintir orang yang terpilih.

Pengalaman keagamaan konsekuensinya tidak dapat dikomunikasikan, tidak dapat dijelaskan kepada orang lain dalam sebuah rentetan konsep dan karenanya tidak dapat menjadi sumber pengetahuan yang bersifat umum. Pengetahuan yang didapat lewat pengalaman keagamaan boleh jadi tidak dapat dikomunikasikan, tetapi pengetahuan tersebut tetap pengetahuan langung terntang realitas mutlak. Ketidak-terkomunikasikannya pengalaman keagamaan tdak membuktikan bahwa "pencarian insan religius adalah sia-sia".[27]

2. Pandangan Intelektual dalam Pengalaman Religius

Dalam pengujian terhadap pengalaman religius, Iqbal menggunakan pendekatan teologi dan filsafat, teori sains dan pengalaman religius[28] Iqbal memiliki beberapa argumen tentang eksistensi Tuhan: a) menurutnya Tuhan adalah keindahan abadi. Tuhan sebagai penyebab gerak segala sesuatu. Karena itu, keindahan adalah sumber, esensi, dan ideal segala sesuatu. b) Tuhan Sang Hakikat terakhir adalah

---

[26] Berdasarkan pengetahuan faktual yang empiris; Masud, "Iqbāl's Approach to Islamic," 13.

[27] *Ibid*., 40-41.

[28] *Ibid*., 14.

Pribadi Mutlak, Ego Tertinggi. Tuhan menyatakan dirinya bukan dalam dunia terindra melainkan dalam pribadi terbatas, karena usaha mendekatkan diri pada-Nya hanya dimugkinkan lewat diri. Dengan demikian mencari Tuhan sifatnya kondisional sama halnya melakukan pecarian diri. c) Tuhan adalah hakikat sebagai suatu keseluruhan yang bersifat spiritual dalam arti suatu individu dan suatu ego Mutlak. Ego mutlak tidaklah statis seperti alam semesta.[29]

Iqbal dengan menggunakan metode telaahnya yang filosofis dan analisanya yang cermat, kemudian menemukan tiga taraf pengalaman manusia dalam bergama, yaitu kesadaran, hidup, dan hal. Dia menjelaskan bagaimana kerangka pemikiran klasik telah membuat mereka (umat Islam) statis. Penemuan yang didapatkan Iqbal bahwa pengetahuan modern menolak pembaharuan, padahal dalam praktiknya secara tidak sadar diaplikasikan. Iqbal kemudian mengujinya menggunakan teori modern yang filosofis dan teori ilmiah. Bahwa berbicara mengenai hakikat adalah barang rohani yang muncul dari ego.

Untuk menguji pengalaman religius dalam beragama, Iqbal mengujiya degan berbagai pendekatan filosofis beserta teori ilmiah dari pengalaman alam semesta dan religius. Pertama dia meneliti tiga jenis dari argumen teologi mengenai keberadaan Tuhan, yaitu kosmologi, teologi dan ontologi. Ketiganya merupakan pondasi teologi yang masuk akal secara serius terbuka dengan kritikan, karena ketiga fondasi itu merupakan pendangan mengenai hal-hal yang mekanistis. Menelaah secara filosofis dan kemudian menganalisanya dengan menggunakan metode saintifik. Dari situ Iqbal menemukan tiga tingkatan pengalaman manusia,

[29] Enver, *Metafisika Iqbal*, 28-36.

yaitu zat, hidup, dan kesadaran. Zat merupakan subjek fisika, biologi, psikologi secara berturut-turut.

Iqbal menjelaskan bagaimana kerangka klasik gagal menghasilkan hakikat yang menyusun realitas statis dan bersekat-sekat dengan keuniversalan. Secara khusus Iqbal menemukan teori matrealitas di mana yang dimaksud materialitas itu merupakan ilusi belaka. Penafsiran modern menolak konsep klasik dan mendefinisikan konsep klasik tersebut berdasrkan logika zamannya sebagai hubungan antara ruang dan waktu. Selanjutnya objektivitas dari pemerhati juga diragukan sebab dia juga bagian dari pengalaman itu. Iqbal kemudian menguji berdasarkan metode modern filosofis dan teori ilmiah dalam ruang dan waktu. Iqbal kemudian menemukan teori filosofis dari hakikat pengalaman religius. Hakikat menurut Iqbal adalah rohani berasal dari ego seperti halnya panteisme. Kesimpulan Iqbal mengenai teorinya kemudian dilandaskan pada pengalaman religius mealui tes intelektual.

3. Analisis Terhadap Pemikiran Muhammad Iqbal

Iqbal sering menafsirkan tema-tema Islam yang klasik dengan konsep-konsep murni Hegelian dan Bergsonian. Hubungan antara kosep-konsep tersebut dengan ayat-ayat al-Qur'an yang dikutip untuk mendukungnya, adalah sangat rengang. Kesalahan utama metode penafsiran Iqbal adalah terletak dalam kurangnya perhatian terhadap karakter kontekstual wahyu al-Qur'an yang biasanya disebut oleh ahli-ahli tafsir sebagai *asbab al-nuzul*, yaitu situasi historis di mana wahyu itu diturunkan. Namun hal yang menarik dalam gagasan Iqbal "Membangun Kembali Pemikiran Keagamaan dalam Islam" adalah keluasan pengetahuannya

dan lingkup spekulasi metafisik serta keagamaannya. Tetapi keberagamaan pengetahuan dan ekletikismenya seringkali menjengkelkan.

Menjengkelkan? Sebab pada suatu tempat, Iqbal sering meloncat dari satu tema ke tema lain dan hanya memberikan tali penghubung yang sangat rengang. Di tempat lain Iqbal sering meminta bantuan argumen-argumen para filosof dan ilmuwan yang sangat terkenal dalam menopang tema-tema utamanya sendiri. Hanya saja setelah itu ia menyerang dan memperlihatkan kerancuan mereka. Seringkali multiplikasi ahli-ahli, yang kuno atau modern, Barat maupun Islam, dilakukan pada suatu langkah yang sedemikian rupa.

Meskipun demikian, Iqbal telah membuat suatu usaha yang lebih mengesankan ketimbang pemikir-pemikir lain abad ke-20 lain manapun untuk memikirkan kembali masalah utama Islam dalam kategori-kategori modern. Iqbal oleh karena yang demikian seringkali tenggelam dalam premis-premis pemikiran ulang dan secara tidak disengaja menyerahkan tugas menafsirkan al-Qur'an kepada suatu gabungan para filsuf dan ilmuan modern, dari Berky sampai Einstein. Hampir semua pembaharu dan kaum liberal Islam telah melakukan kesalahan tak terlupakan dengan mengabaikan dan meremehkan historis Islam.[30]

Seringkali dalam memohon bantuan otoritas al-Qur'an dalam menyokong tuntunan-tuntunan teologis dan metafisik yang tidak pernah dimimpikan oleh para pemikir kuno, mereka secara benar-benar alamiah menarik makna tersembunyi kutipan-kutipan al-Qur'an. Para sufi, kaum Isma'iliyah dan banyak lagi yang lainnya secara khusus

[30] Majid Fakhri, *Sejarah Filsafat Islam,* terj. R. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: PT. Dunia Pustaka Jaya, 1983), 483.

terlatih dalam seni itu. Tetapi Islam tradisional selalu tidak pernah menyukai prosedur yang tidak ortodoks ini. Di zaman sekarang seni itu dapat dipraktikkan atas nama rasionalisme dan kemajuan hanya dalam batas yang wajar.

Iqbal memang mengawinkan pandangan Islam atau Qur'an tentang manusia dan dunia dengan fase perkembangan imiah. Namun sebagainama yang dikatakan Majid Fakhri bahwa Iqbal, juga termasuk di dalamnya para pembaharu lainnya, telah membuat kesalahan. Kesalahan itu karena mereka telah memancangkan kebenaran agama Islam di atas kebenaran yang meragukan dari satu fase ilmiah.[31]

D. Penutup

Iqbal dalam pemikirannya memang memusatkan pada masalah pembaharuan. Spirit pembaharuan ini dilakukan sebagaimana para pendahulunya, al-Afghani, M. Abduh, Ameer Ali. Secara tidak kasat mata, sebenarnya Iqbal telah mengasingkan unsur-unsur pembaharuan dalam pandangan hidup Islam dalam suatu masa kemajuan yang dikuasai oleh kategori-kategori pemikiran Barat. Iqbal sebagaimana pendahulunya tersebut sebenarnya telah menerima dampak ide-ide Barat, namun tetap bertendensi pada spirit cita-cita pembaharuan Islam.

Perkembangan ilmu kalam pada masa Iqbal masih lumayan terus bergulir. Namun, penetrasi Barat di dunia Islam di era Iqbal sangat kencang jika dibandingkan penetrasi Hellenisme kepada dunia Islam klasik. Hal itulah yang mendorong Iqbal untuk terus mengembangkan ilmu kalam ini.

[31] *Ibid*., 483-484.

Tawaran Iqbal dalam mengembangkan ilmu kalam lebih koprehensif karena mencakup unsur-unsur empirik, spekulatif-kognitif serta daya dorongnya terhadap perbuatan. Unsur empiriknya bisa dimanfaatkan persepsi inderawi lewat kerjasama dengan disiplin ilmu modern dan teknologi. Unsur spekulatif kognitifnya bisa dicapai lewat kerjasama dengan filsafat. Sedangkan unsur daya dorongnya terhadap daya perbuatan bisa diperoleh lewat persepsi hati (lewat intuisi) yang akan menimbulkan tenaga dalam (tenaga yang memimpin dari dalam dan suatu hukum alam yang menguasai dari luar).

Daftar Pustaka

Abdullah, M. Amin. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

Arkoun, Muhammad. *Al-Islam al-Akhlak wa al-Syiash*, terj. Hasyim Salih. Beirut & Paris: Markaz al-Inma'al al-Qaumy, 1990.

Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*, Jilid 5. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993.

Enver, Ishart Hasan. *Metafisika Iqbal: Pengantar Untuk Memahami the Reconstruction of Religious Thought in Islam,* terj. Fauzi Arifin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Fakhri, Majid. *Sejarah Filsafat Islam,* terj. R. Mulyadhi Kartanegara. Jakarta: PT. Dunia Pustaka Jaya, 1983.

Iqbal, M. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. London: ttb, 1934.

Masud, Muhammad Khalid. “Iqbāl’s Approach to Islamic Theology of Modernity.” *Al-Hikmah*, Vol. 27, 2007.

Smith, Wilfred C. *Modern Islam in India*. London: t.p., 1946.

Suyono, Yusuf. *Studi Perbandingan Risalat al-Tauhid dan the Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2005.

Metode Analisis Sistem dalam Filsafat Hukum Islam: Studi Pemikiran Jasser Auda

Isfaroh

A. Pendahuluan

Permasalahan-permasalahan hukum Islam masa kini berbeda dengan yang terjadi pada masa lampau. Perbedaan yang dimaksud bisa berupa perbedaan materi hukum atau konteks hukumnya. Perbedaannya bisa disebabkan oleh faktor tempat yang jauh dari tempat tumbuh dan berkembangnya hukum Islam, mazhab hukum Jerman dan Perancis mengatakan bahwa hukum harus menjadi prinsip dasar utama dalam aplikasi hukum, oleh karena itu sebenarnya hukum tersebut itu ada. Hukum bersifat luwes berjalan beriringan dengan panorama sosial yang ada. Menjadikan tujuan hukum sebagai sesuatu yang konkret, nyata, dan dapat dirasakan.[1]

Amin Abdullah dalam pengantar buku *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasyid Syariah* dengan pendekatan sistem karya Jasser Auda memaparkan problem yang sangat

---

[1] Mohammad Darwis, Studi Islam Kontemporer Perspektif Insider/ Outsider (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017), 379-380.

kompleks di era kontemporer. Umat muslim kini menghadapi tantangan dinamika kontemporer yang kompleks. Respons yang kerap muncul di permukaan adalah sikap defensif-apologetik dan tindakan kontra-produktif. Sebagai akibatnya, sebagian besar umat Muslim semakin terkungkung terhadap kondisi yang memperhatinkan. Sebagian telah melakukan ijtihad, tetapi belum maksimal, masih sebatas pembacaan yang berulang-ulang.[2]

Banyak agenda disebut-sebut sebagai reformasi pemahaman ajaran Islam, senyatanya hanya dekorasi khazanah peradaban Islam lama. Sebab itu, mendesak untuk diagendakan reformasi pemahaman dan penafsiran ajaran Islam yang sungguh-sunggh melalui pemahaman dan penafsiran hukum Islam sebagai sasaran utamanya. Istilahnya, hukum Islam yang sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern. Selanjutnya, pemahaman hukum Islam yang mempertimbangkan perkembangan ilmu pengetahuan, sosial dan humaniora tersebut berdampak besar pada sistem pendidikan Islam, sistem ketatanegaraan, hidup berbangsa dan bernegara, serta sosial dan budaya pada umumnya.[3]

Hukum Islam dan fikih sangat intens dalam bergumul dengan dinamika kehidupan kontemporer, karena fikih berhubungan langsung dengan aspek realitas kehidupan sehari-sehari manusia. berbagai perbincangan ilmiah berupa debat yang menguras emosi di kalangan masyarakat awam hingga akademisi menjadikan hukum hukum Islam sebagai topik utama. Khilafah, hak asasi manusia, gender, hak-

---

[2] Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syari'ah: Pendekatan Sistem,* terj. Rosidin dan 'Ali Abd el-Mun'im (Bandung: Mizan, 2015), 9.

[3] *Ibid.,* 10.

hak anak, hak lingkungan, hak politik, sosial dan budaya, kebebasan beragama, hubungan Muslim dan non-Muslim di berbagai belahan dunia, pengembangan ekonomi, sikap ilmiah dan pengembangan SDM.[4]

Kahzanah keilmuan fikih klasik tidak lagi memadai untuk menjawab berbagai persoalan kontemporer yang kompleks, akibat perubahan konteks ruang, waktu, budaya dan ilmu pengetahuan kontemporer. Meskipun ada upaya dari Neo-Tradisionalis yang menjadikan "perbandingan antar-mazhab" sebagai alternatif solusi, namun masih muncul sejumlah keputusan hukum yang tidak sesuai dengan konteks sekarang, sehingga tidak lagi menyelesaikan persoalan, justru menambah masalah. Itulah sebab upaya reformasi terhadap pemahaman dan penafsiran ajaran Islam seharusnya tidak ditujukan pada hukum Islam atau fikih, melainkan ditujukan pada filsafat hukum Islam atau usul fikih yang merupakan produsen hukum-hukum fikih.[5]

Jasser Audah seorang ahli dalam bidang *Maqasid Syariah* melihat bahwa *Maqasid Syari'ah* merupakan sebuah jawaban atas berbagai permasalahan tersebut. *Maqasid* pada awalnya merupakan sebuah konsep, melalui pendekatan teori sistem ia mengangkat *Maqasid Syari'ah* menjadi filsafat hukum Islam, dengan harapan mampu meletakkan dasar yang kokoh bagi disiplin ilmu hukum Islam.[6]

---

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

[6] Syaifuddin, "Teori Hukum Islam dalam Pendekatan Sistem Jasser Auda," *Jurnal Interest,* Vol. 13, No. 1 (Oktober 2015), 36.

B. Jasser Auda dan Sepak Terjangnya dalam Ilmu Keislaman

Jasser Auda salah satu pakar termuka dalam bidang *maqasid syari'ah*.[7] Ia anggota dewan persatuan cendekiawan Muslim Internasional (The International Union of Muslim Scholars, IUMS), selain itu, ia menjadi ketua komite Dakwah IUMS, serta anggota Konsulat Fatwa dan Riset Eropa (the European Council for Fatwa and Risearch, ECFR). Begitu juga ia mengajar di Fakultas Ilmu Keislaman, Doha, Uni Emirat Arab.[8]

Jasser Auda mempelajari fikih, usul fikih, hadis, dan menghafalkan al-Qur'an di *halaqah* masjid al-Azhar, Kairo.[9] Ia meraih gelar Ph.D. di dua bidang, yaitu bidang Filsafat Hukum Islam di Universitas Wales, Inggris dan Analis Sistem di Universitas Waterloo, Kanada. Gelar Master diraih di Islamic American University dengan tesis tentang *maqasid syari'ah*.[10]

Mengenai pengalaman karir, Ia pernah menjadi Direktur Maqasid Center di London, Inggris. Pernah menjabat Deputi Hukum, Universitas Aleksandria, Akademi Fikih Islam di India dan American University di Syariah, serta Universitas Waterloo, Kanada;[11] serta menjadi dosen di berbagai univer-

---

[7] Lihat sampul belakang. buku Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*.

[8] Jasser Auda, *Wanita dan Masjid*, terj. Rosisdin (Jakarta: Amzah. 2015), 131.

[9] *Ibid.*

[10] Lihat sampul belakang. buku Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*.

[11] *Ibid.*

sitas dan institut di berbagai dunia.[12]

Selain itu, ia seorang kontributor untuk laporan kebijakan yang berkaitan dengan minoritas Muslim dan pendidikan Islam kepada Kementerian Masyarakat dan Dewan Pendanaan Pendidikann Tinggi Inggris, dan telah menulis sejumlah buku; yang terakhir dalam bahasa Inggris, berjudul *Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008). Tulisan yang telah diterbitkan berjumlah delapan buku dan ratusan tulisan dalam bentuk jurnal, tulisan media, kontribusi tulisan di buku, DVD, ceramah umum, dan jurnal online yang tersebar di seluruh dunia. Selain itu, banyak penghargaan yang telah ia terima.[13]

Dari autobiografi di atas, jelas tergambar bagaimana kegelisahan akademik seorang Jasser Auda ketika bergumul dalam persoalan ijtihad dan jihad berpikir untuk memperbaharui dan mengembangkan pemikiran Kalam dan teori hukum Islam tradisional. Baginya, setiap klaim atau slogan yang menyatakan bahwa "pintu ijtihad tidak tertutup" dan "membuka pintu ijtihad adalah merupakan suatu keharusan" sama-sama mengalami jalan buntu (*intellectual impasse*) karena menurutnya belum tergambar secara jelas bagaimana metode dan pendekatan yang digunakan dan bagaimana aplikasi dan realisasinya di lapangan, khususnya dalam pengembangan dan pembaharuan kurikulum, silabus, dan buku literatur standar yang digunakan dalam

---

[12] Jasser Auda, *Wanita dan Masjid*, 132.

[13] M. Amin Abdullah, "Epistemologi Keilmuan Kalam dan Fikih dalam Merespon Perubahan di Era Negara-Bangsa dan Globalisasi: Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda", *Jurnal Media Syariah*, Vol. XIV, No. 2 (Juli-Desember 2012), 127.

pendidikan Islam secara umum.[14]

Karir studi akademiknya pun ia rancang sedemikian terprogram sejak dari mulai menguasai bidang fikih, usul fikih, hukum Islam, teori *maqashid* sampai menguasai teori *systems* yang biasa digunakan dalam wilayah sains dengan baik pada tingkat doktor (ijazah doktor pertama yang diperolehnya dari Kanada hanya untuk memantapkan keahliannya menguasai teori *systems* dalam pengetahuan manusia). Sekumpulan pengetahuan dengan berbagai pendekatan inilah dalam bahasa keilmuan sekarang disebut dengan pendekatan multidisiplin, interdisiplin dan juga transdisiplin yang ia himpun untuk menunjang karir akademiknya yang telah lama ia idam-idamkan untuk membantu membuka kembali pintu ijtihad yang telah lama terbuka tapi tidak ada yang berani masuk. Baik oleh rekan-rekan seagamanya yang hidup di dunia mayoritas Muslim maupun minoritas Muslim yang hidup di negara-negara mayoritas non-Muslim di seluruh dunia. Kalau tidak dibuka dengan menggunakan kunci yang tepat, maka pintu tidak akan terbuka atau terbuka tetapi rusak. Baik dalam kondisi pintu tertutup maupun pintu rusak, keduanya akan berakibat kepada nasib umat Islam di seluruh dunia di era globalisasi seperti saat sekarang ini.[15]

C. Pemaknaan *Maqasid Syari'ah*

Terma *maqasid* berasal dari bahasa Arab yang merupakan bentuk jamak kata *maqsad,* yang bermakna sasaran, prinsip, niat tujuan, tujuan akhir. Terma itu dalam bahasa Yunani berarti *telos*. *Maqasid* hukum Islam adalah sasaran

[14] *Ibid*.

[15] *Ibid*., 128.

atau maksud di balik hukum itu. Bagi sejumlah teoretikus hukum Islam, *maqasid* adalah pernyataan alternatif untuk kemaslahatan,[16] sehingga yang menjadi bahasan utama di dalamnya adalah *hikmat* dan *ilat* ditetapkannya suatu hukum.[17]

Para ulama usul fikih sepakat bahwa *maqashid syari'ah* adalah tujuan-tujuan akhir yang harus terealisasi dengan diaplikasikanya syari'at. Pengaplikasian syari'at dalam kehidupan nyata adalah untuk menciptakan kemaslahatan atau kebaikan para makhluk di muka bumi, yang kemudian berimbas pada kemaslahatan atau kebaikan di akhirat.[18]

Menurut Jasser Auda, *maqasid* adalah cabang ilmu keislaman yang menjawab segenap pertanyaan-pertanyaan yang sulit, diwakili oleh sebuah kata yang tampak sederhana yaitu "mengapa?" maka *maqasid* menjelaskan hikmah di balik aturan syariat Islam. Tujuan Allah mensyariatkan hukum-Nya adalah untuk memelihara kemaslahatan umat manusia, sekaligus menghindari *mufsadat* di dunia maupun akhirat. Tujuan tersebut hendak dicapai melalui *taklif* yang pelaksanaannya tergantung pada pemahaman sumber hukum utama yaitu al-Qur'an dan al-Hadis.[19]

Maqasid hukum Islam diklasifikasikan dengan berbagai cara, berdasarkan sejumlah dimensi. *Pertama*, tingkatan keniscayaan yang merupakan klasifikasi tradisional. *Kedua*,

---

[16] Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 32.

[17] Syahrur Sidiq, "Maqasid Syari'ah & Tantangan Modernitas: Sebuah Telaah Pemikiran Jasser Auda," *Jurnal In Right, Agama dan Hak Azazi Manusia*, Vol. 7, No. 1 (November 2017), 144.

[18] Ali Mutakin, "Teori Maqashid al-Syari'ah dan Hubungannya dengan Metode Istinbath Hukum Kanun," *Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 19, No. 3 (Agustus 2017), 551.

[19] *Ibid*., 144.

jangkauan tujuan hukum untuk menggapai *maqasid*. *Ketiga,* jangkauan orang yang tercakup dalam *maqasid*. *Keempat,* tingkatan keumuman *maqasid* atau sejauhmana *maqasid* itu tercermin keseluruhan *nash*.[20]

Klasifikasi tradisional membagi *maqasid* menjadi tiga tingkatan keniscayaan, yaitu keniscayaan (*daruriat*), kebutuhan (*hajiat*) dan kelengkapan (*tahsiniat*). Selanjutnya, Daruriat terbagi menjadi 'perlindungan agama" atau *hifzuddin*, perlindungan jiwa raga (*hifzun-nafsi)*, perlindungan harta (*hifz al-mal*), perlindungan akal (*hifz al-aql*) dan perlindungan keturunan (*hifz al-nasl*).[21] Beberapa pakar usul fikih menambahkan "perlindungan penghormatan (*hifz al-ird*) di samping ke lima keniscayaan.

Daruriat dinilai sebagai hal-hal esensial bagi kehidupan manusia tersendiri. Ada kesepakatan umum bahwa perlindungan *daruriat* adalah sasaran di balik setiap hukum Ilahi. Adapun *maqasid* pada tingkatan kebutuhan dianggap kurang esensial bagi kehidupan manusia. Kemudian, *maqasid* pada tingkatan kelengkapan adalah yang memperindah *maqasid* yang berada pada tingkatan sebelumnya, menurut ungkapan tradisional.[22]

Teori *maqasid* Islam berkembang dari abad ke abad, terutama abad ke-20 M. Para teoretikus konteporer mengkritik klasifikasi keniscayaan model tradisinoal, dengan alasan antara lain: a) jangkauan *maqasid* tradisional meliputi seluruh hukum Islam, tetapi upaya para penggagas *maqasid* tradisional itu tidak memasukkan maksud khusus

---

[20] Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam,* 33.

[21] Ahmad al-Mursi Husain Jauhar, *Maqashid Syari'ah*, terj, Khikmawati "Kuwais" (Jakarta: Amzah) 2010), xiii.

[22] Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 34.

dari sekelompok *nash* atau hukum yang meliputi topik fikih tertentu. b) *Maqasid* tradisional lebih berkaitan dengan individu, dibandingkan dengan keluarga, masyarakat dan umat manusia. c) Klasifikasi *maqasid* tradisional tidak memasukkan nilai-nilai yang paling umum seperti keadilan dan kebebasan. d) *Maqasid* tradisional dideduksi dari kajian literatur fikih ketimbang sumber-sumber syariat al-Qur'an dan Sunnah.[23]

Klasifikasi *maqasid* klasik hanya tertuju pada individu daripada keluarga, masyarakat, maupun manusia secara umum. Subjek pokok dalam perspektif *maqasid* klasik adalah individu (kehidupan, harga diri, dan harta individu), bukan masyarakat (bermasyarakat, harga diri bangsa, ataupun kekayaan dan ekonomi nasional). *Maqasid* klasik, pada teori dasar keniscayaannya, tidak meliputi nilai-nilai paling dasar, yang diakui secara universal, seperti keadilan, kebebasan dan sebagainya. *Maqasid* klasik telah dideduksi dari tradisi dan literatur pemikiran mazhab hukum Islami, bukan dari teks-teks suci al-Quran dan Hadis.[24]

D. Pendekatan Sistem untuk Analisis

Teori dan filsafat Sistem muncul pada paruh kedua abad ke-20 M sebagai anti-tesis bagi filsafat modernis maupun posmodernis. Para teoretikus dan filsuf sistem menolak pandangan reduksionis modernis, bahwa seluruh pengalaman manusia dapat dianalisis menjadi sebab-akibat. Di sisi lain, filsafat sistem juga menolak irasionalitas dan dekonstruksi

---

[23] *Ibid*., 36.

[24] Muhammad Iqbal Fasa, "Reformasi Pemahaman Teori Maqāsid Syari'ah: Analisis Sistem Pendekatan Sistem Jasser Auda," *Hunafa: Jurnal Studia Islamika,* Vol. 13, No. 2 (Desember 2016), 221.

posmodernis yang dianggapnya sebagai "meta-narasi" posmodernis.[25]

Menurut filsafat sistem, alam semesta ini bukanlah sebuah mesin yang beraturan serba pasti, sebagaimana pendirian kaum modernis, maupun makhluk yang tidak diketahui sama sekali, sebagaimana pendapat posmodernis. Kompleksitas alam semesta tidak dapat dijelaskan baik oleh serangkaian operasi sebab-akibat yang pasti tanpa pengecualian maupun oleh klaim "irasionalitas non-logosentris". Problem dunia tidak dapat diselesaikan baik oleh perkembangan teknologi yang terus maju maupun beberapa nihilisme. Oleh karena itu, berkat filsafat sistem, konsep kebermaksudan *maqasid* dengan seluruh bayang-bayang teleologisnya telah kembali masuk ke diskursus filsafat dan sains.[26]

Pendekatan sistem adalah sebuah pendekatan yang holistik, entitas apapun dipandang sebagai satu kesatuan sistem yang terdiri dari sejumlah subsistem. Ada sejumlah fitur yang mempengaruhi analisis sebuah sistem terhadap komponen-komponen subsistemnya, dan juga menetapkan bagaimana subsistemnya berinteraksi satu sama lain maupun berinteraksi dengan lingkungan luar.[27]

Teori filsafat sistem menolak konsep ketuhanan secara keseluruhan, karena para teolog abad pertengahan maupun modernis mengajukan beberapa argumen sebab-akibat untuk membuktikan wujud Tuhan. Oleh karena itu, filsafat sistem Islam dapat membangun konklusi filsafat sistem untuk memperbaharui argumen teologis Islam. dalam

---

[25] Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 64.

[26] *Ibid.*

[27] *Ibid.*, 65.

pandangan Jasser Auda, sebuah bukti terbaru tentang kesempurnaan Tuhan pada ciptaan-Nya sekarang lebih tepat dilandaskan pada pendekatan sistem, dibandingkan berdasarkan argumen kausalitas terdahulu.[28]

Jasser Auda mengemukakan, kesalahan penerapan hukum Islam di era sekarang adalah karena penerapannya bersifat reduksionis ketimbang utuh, lebih harfiah ketimbang moral, lebih unidimensional ketimbang multidimensional, lenbih hitam-putih ketimbang bervariasi, lebih dekonstruktif daripada rekonstruktif, dan lebih kausalitas ketimbang berorientasi pada tujuan pokok.[29] Perbedaan penafsiran dari teks-teks keagamaan yang seharusnya menjadi bahan bertoleransi ini oleh sebagian pihak tidak diterima sehingga menjadi pemicu tejadinya perpecahan antarsesama pemeluk agama. Hal ini tidak lain karena klaim kebenaran mutlak sangat dijunjung oleh masing-masing kelompok. Jasser Auda dengan pendekatan sistemnya mencoba menyadarkan mereka atas kesenjangan ini.[30]

E. Enam Fitur Pendekatan Sitem Hukum Islam

Ada enam fitur sistem yang dioptimalkan Jasser Auda sebagai pisau analisis, antara lain:

1. Sifat Kognitif (*Cognitive Nature*) Sistem Hukum Islam

Secara umum, para fakih mendefinisikan fikih sebagai hasil pemahaman, persepsi dan kognisi manusia, tetapi

---

[28] *Ibid*., 64.

[29] *Ibid*., 123.

[30] Syukur Prihantoro, "Maqasid al-Syari'ah dalam Pandangan Jasser Auda: Sebuah Upaya Rekonstruksi Hukum Islam Melalui Pendekatan Sistem," *Jurnal At-Tafkir,* Vol. X, No. 1 (Juni 2017), 124.

metode-metode dan hasil fakih sering digambarkan sebagai hukum-hukum Allah. Interpretasi *nash* dinyatakan sebagai perintah Allah agar disalahgunakan untuk kepentingan-kepentingan minoritas yang berkuasa.

Hasil ijtihad sering dimasukkan ke dalam kategori "pengetahuan Ilahiah", meskipun definisi dan validitas metode-metode ijtihad masih menjadi sasaran perbedaan pendapat yang luas, seperti *ijma*'. Fakih pada masa lampau dan sekarang banyak yang menganggap *ijma*' sebagai dalil pasti layaknya *nash*, dalil yang dikonstruksi oleh sang pembuat Syariah, bahkan menilai orang-orang yang menolak *ijma*' termasuk kafir.

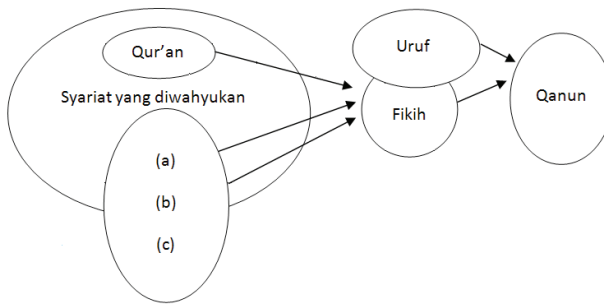
Jasser Auda menjelaskan bahwa *ijma*' bukan suatu sumber hukum, melainkan semata-mata sebuah mekanisme konsultasi atau pembuatan keputusan multi-pasrtisipan. *Ijma*' disalahgunakan oleh beberapa cendekiawan masa kini untuk memonopoli fatwa dan membatasinya pada elite pusat tertentu, mengacu pada penggunaan konsep posmodernis. Selain itu, ia juga setuju dengan pendapat modernis yang menganjurkan agar prinsip-prinsip *ijma*' pada saat ini digunakan sebagai mekanisme untuk membuat fatwa kolektif, khususnya dengan adanya teknologi modern dan komunikasi instan seluruh dunia. Lebih jauh, ia sependapat dengan usulan yang mengembangkan *ijma*' menjadi suatu bentuk partisipasi masyarakat dalam urusan kenegaraan.[31]

Mengusulkan sistem hukum Islam yang memisahkan wahyu dari kognisinya. Artinya, fikih digeser dari klaim sebagai bidang 'pengetahauan Ilahiah'. Pembedaan yang (pemahaman rasio) manusia terhadap pengetahuan Ilahiah. Pembedaan yang jelas antara syari'ah dan fikih ini berim-

---

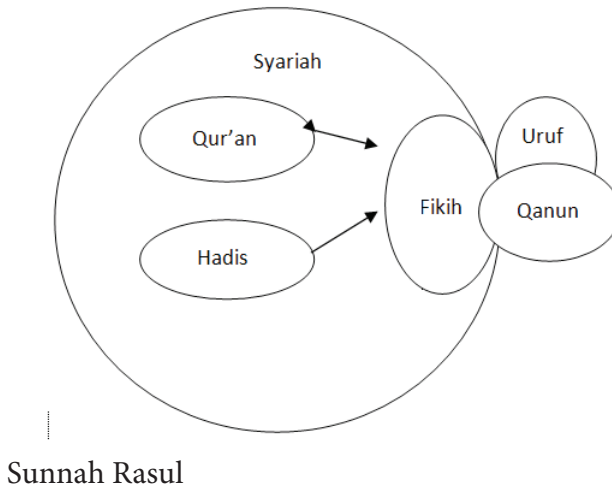
[31] Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 253.

plikasi pada tidak adanya pembedaan fikih praktis yang dikualifikasikan atau diklaim sebagai suatu pengetahuan Ilahi.[32]

Sistem ini merupakan watak pengetahuan yang membangun sistem hukum Islam. Hukum Islam ditetapkan berdasarkan pengetahuan seorang fakih terhadap teks-teks yang menjadi sumber rujukan hukum Islam. Di dalam membongkar validasi semua kognisi (pengetahuan-pengetahuan tentang teks dan *nash*), ia menekankan untuk memisahkan teks (al-Qur'an dan al-Sunnah) dari seseorang terhadap pemahaman teks, sehingga ada perbedaan makna antara syariah, fikih dan fatwa. Dengan demikian, sifat kognitif hukum Islam perlu untuk memvalidasi dan men-*tashih* pandangan pluralistik dari semua mazhab hukum Islam. Sebagai perbandingan konsep hukum Islam klasik dan kontemporer dapat digambarkan di bawah ini:

Ini gambar tradisional antar konsep-konsep sekitar syariah. Fikih (bersama Qur'an dan Hadis) dianggap sebagai suatu bagian dari wahyu, suatu anggapan yang tidak akurat. Oleh karena itu, harus adanya pergeseran, fikih dan sebagian dari Sunnah bergeser dari posisi "ekspresi syariat menjadi

[32] *Ibid.*, 12.

"ekspresi kognisi manusia terhadap syariat". Seperti yang digambarkan di bawah ini.[33]

Sunnah Rasul

Gambar ini menyatakan titik persinggungan antara '*urf* dan fikih dipahami pada tingkatan yang lebih dalam dibandingkan sekadar konsiderasi dalam aplikasi. Baik *'urf* atau fikih sama-sama memberikan kebebasan kepada para pembuat undang-undang untuk mengkonversi kebiasaan-kebiasaan '*urf* dan hukum-hukum fikih menjadi yang sesuai dengan masyarakat dan kebutuhannya. Begitu juga, seseorang tidak diperkenankan untuk menyalin dan menempel hukum-hukum fikih atau ketentuan '*urf* secara verbatim ke dalam hukum Islam.

2. Keutuhan Integritas (*Wholeness*) Sistem Hukum Islam

Fitur ini membenahi kelemahan usul fikih klasik yang sering menggunakan pendekatan reduksionis dan atomistik.

[33] *Ibid*., 256.

Pendekatan atomistik terlihat dari sikap mengandalkan satu *nash* untuk menyelesaikan kasus-kasus yang dihadapinya, tanpa memandang *nash-nash* lain yang terkait. Solusi yang ditawarkan adalah menerapkan prinsip holisme melalui operasionalisasi "tafsir tematik" yang tidak lagi terbatas pada ayat-ayat hukum, melainkan menjadikan seluruh ayat-ayat al-Qur'an sebagai pertimbangan dalam memutuskan hukum Islam.[34]

Setiap hubungan sebab akibat harus dilihat sebagi bagian-bagian dari holistik (gambaran keseluruhan). Jalinan antarhubungan terbangun secara menyeluruh dan bersifat dinamis. Ia menyatakan bahwa prinsip dan cara berpikir holistik sangat dibutuhkan dalam kerangka usul fikih, karena dapat memainkan peran dalam isu-isu kontemporer, sehingga dapat dijadikan prinsip-prinsip permanen dalam hukum Islam.

Melalui sistem ini, Auda mencoba untuk membawa dan memperluas *maqasid syari'ah* yang berdimensi individu menuju dimensi universal (*maqasid al-'amanah*), agar dapat diterima oleh masyarakat umum, seperti masalah keadilan dan kebebasan. Prinsip holistik ini juga untuk mengkritisi asas kausalitas dalam ilmu kalam. Ketidakmungkinanan penciptaan tanpa adanya sebab akan bergeser menjadi tidak mungkin ada penciptaan tanpa adanya tujuan, sebagaimana pemeliharaan Tuhan terhadap kehidupan secara langsung akan bergeser pada keseimbangan, kemanusiaan, ekosistem dan sub-sistem di bumi. Begitu pula persoalan kosmologi klasik bahwa Tuhan adalah penggerak pertama, akan bergeser pada argumen desain sistematik dan integratif alam raya.

---

[34] *Ibid.*, 13.

Jasser Auda mengusulkan bahwa prinsip holisme sebagaimana dijelaskan dalam filsafat sistem dapat berperan dalam usulan pembaruan kontemporer, bukan hanya dalam hukum Islam, melainkan juga dalam ilmu kalam. Tegasnya, dalil penciptaan hendaknya disandarkan pada kemustahilan suatu perbuatan tanpa suatu maksud, alih-alih kemustahilan suatu perbuatan tanpa suatu sebab, sebagaimana yang ditegaskan secara tradisional.[35]

3. Keterbukaan (Openness) Sistem Hukum Islam

Sistem berfungsi untuk memelihara suatu kadar keterbukaan dan pembaruan diri agar tetap hidup. Menuju keterbukaan dan pembaruan diri yang diharapkan dalam hukum Islam meliputi dua tahap.

Pertama, perubahan hukum dengan perubahan pandangan dunia atau watak kognitif seorang fakih diajukan sebagai sebuah mekanisme keterbukaan dalam sisitem hukum Islam. Pandangan dunia (*wordview*) adalah seperangkat perkiraan yang kita pegangi tentang penyusunan dasar dunia, kerangka acuan bagi pengalaman manusia dan sebuah sistem kepercayaan. Jadi, pandangan dunia merupakan produk dari sejumlah faktor yang membentuk kognisi manusia terhadap dunia.[36]

Pandangan dunia dibentuk oleh segala sesuatu di sekitar kita, mulai dari agama, konsep diri, geografi dan lingkungan, politik, ekonomi dan bahasa. Menggunakan bahasa kultur dalam pengertian yang luas, pandangan dunia merepresentasikan kultur yang dipahami secara kognitif. Adapun kultur kognitif merupakan kerangka mental dan nuansa realitas

[35] *Ibid*., 262.

[36] *Ibid*.

yang melaluinya seseorang memandang dan berinteraksi dengan dunia luar.[37]

Secara tradisional, '*urf* dalam teori hukum Islam berkaitan dengan interaksi dengan dunia luar. Salah satu kaidah usul Mazhab Hanafi menyatakan "aturan implisit menurut '*urf* mirip dengan kondisi eksplisit dalam *nash*. Beragam mazhab sepakat pada tataran aplikatif, yaitu "ketika tidak ditemukan *nash* khusus yang dapat diacu". Tujuan di balik konsiderasi '*urf* untuk mengakomodasi kondisi-kondisi orang yang berbeda dengan adat kebiasaan Arab, yang merupakan adat istiadat "baku" dalam pandangan fakih.[38]

Berdasarkan watak kognitif hukum Islam, maka '*urf* adalah apa yang dipandang sebagai '*urf* oleh seorang Fakih, sesuai dengan pandangan dunianya, sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar *maqasid syari'ah*. Oleh karena itu, pandangan dunia seorang fakih sebagai ekspansi terhadap metode '*urf* untuk mengakomodasi perubahan-perubahan dari "adat kebiasaan baku bangsa Arab pada beberapa abad Hijriah pertama.[39]

Posisi yang diambil pandangan dunia fakih dalam hukum Islam yang mengilustrasikan sentralitas peran seorang fakih, yang merupakan hasil dari memasukkan andangan dunia dalam sistem hukum Islam. Al-Qur'an dan Sunnah yang berkaitan dengan hukum merupakan sumber-sumber sekaligus bagian dari pandangan dunia seorang fakih. Komponen lain dari pandangan dunia seorang fakih dikombinasikan dengan sumber-sumber al-Qur'an dan

[37] *Ibid*., 263.

[38] *Ibid*.

[39] *Ibid*., 265.

Sunnah untuk memproduksi fikih. Tapi pandangan dunia harus kompeten, yaitu dibangun di atas basis ilmiah.[40]

Memasukkan "fikih realitas" ke dalam komponen *mujtahid* memiliki dua dampak dalam hukum Islam: a) mempertimbangkan perubahan-perubahan pada "pandangan dunia" seorang fakih akan mengurangi literalisme dalam hukum Islam mengikuti hukum secara literal dapat berubah menjadi semacam ritual. Auda menegaskan pentingnya memelihara konsistensi dalam area ibadah dalam hukum Islam. tapi membesar-besarkan area ibadah selalu terjadi dengan mengorbankan *maqasid*. Maka perlu diseimbangkan antara ibadah yang demikian dengan *maqasid* sosial lainnya, yang merupakan sejenis ibadah. b) Dampak kedua usulan memasukkan "pandangan dunia yang kompeten" dalam persyaratan ijtihad adalah membuka sistem hukum Islam terhadap kemajuan dalam ilmu-ilmu alam dan sosial.[41]

Ilmu sains terus berkembang. Hal ini menuntut pembaruan secara rutin keputusan-keputusan dan jawaban-jawaban ilmiah. Evolusi sains merupakan bagian dari evolusi natural pandangan dunia seorang fakih, oleh karena itu, harus tercermin dalam hukum Islam. ini yang memelihara "keterbukaan' dalam sistem hukum Islam.[42]

Kedua, keterbukaan filosofis diajukan sebagai sebuah mekanisme pembaruan diri dalam sistem hukum Islam.[43] Hukum Islam dapat meraih pembaruan diri "pandangan dunia yang kompeten" seorang fakih, yakni filsafat. Karena usul fikih dapat dkatakan filsafat hukum Islam, maka

---

[40] *Ibid*.

[41] *Ibid*., 267-268.

[42] *Ibid*., 268.

[43] *Ibid*., 262.

memelihara kadar keterbukaan terhadap investigasi filosofis yang secra umum berkembang seiring evolusi pengetahuan manusia.[44]

Di dalam hal ini, Auda sepakat dengan pemikiran Ibnu Rusyd yang menegaskan pendirian yang sangat terbuka terhadap pengetahuan manusia. Di luar kewajiban al-Qur'an terhadap umat Muslim untuk bernalar dan berpikir terhadap ciptaan Tuhan, menurutnya manfaat penalaran filosofis yang berdasarkan akal sehat, tanpa mempedulikan agama dan pembawanya. Solusinya terhadap konstradiksi apapun yang tampak antara penalaran sehat dan nash adalah melakukan "reinterpretasi' atas nash, sejauh yang diperbolehkan bahasa, agar selaras dengan konklusi nalar. Oleh karena itu, agar sisitem hukum Islam tetap memelihara pembaruan dirinya sendiri, ia merekomendasikan untuk mengadopsi keterbukaan Ibn Rusyd terhadap seluruh investigasi filosofis dan memperluas keterbukaan ini pada teori-teori usul Fikih.[45]

Demikian, fitur ini berfungsi untuk memperluas jangkauan '*urf* (adat kebiasaan). Jika sebelumnya '*urf* dimaksudkan untuk mengakomodasi adat kebiasaan yang berbeda dengan adat kebiasaan Arab (titik tekannya hanya pada tempat, waktu dan wilayah), maka '*urf* dalam konteks saat ini titik tekannya lebih pada "pandangan dunia dan wawasan keilmuan seorang fakih (*nadzariyat al-ma'rifah* yang dimiliki oleh seorang fakih), selain ruang, waktu dan wilayah. Akan tetapi pandangan dunia harus kompeten yaitu dibangun di atas basis ilmiah. Setidaknya ada dua implikasi dari reformasi ini dalam hukum Islam, yaitu mengurangi

[44] *Ibid*., 269.

[45] *Ibid*., 274-275.

literalisme dalam hukum Islam yang akhir-akhir ini kembali marak, serta membuka sistem hukum Islam terhadap kemajuan dalam ilmu-ilmu alam, sosial, dan budaya. Selain itu, hukum Islam juga dapat meraih pembaruan diri melalui keterbukaanya terhadap keilmuan lain, yang ikut membentuk pandangan dunia yang kompeten seorang fakih, termasuk di dalamnya adalah filsafat (*critical philosophy*).[46]

Sistem yang terbuka merupakan suatu sistem yang selalu berinteraksi dengan kondisi dan lingkungan yang berada di luarnya. Teori sistem dinyatakan bahwa sebuah sistem yang hidup pasti merupakan sistem yang terbuka. Keterbukaan sebuah sistem bergantung pada kemampuannya untuk mencapai tujuan dalam berbagai kondisi. Kondisi ini yang mempengaruhi tercapainya suatu tujuan dalam sistem.

Sistem hukum Islam sifatnya terbuka, maka prinsip *opennes* sangat penting dalam tatanan hukum Islam dan pintu ijtihad senantiasa terbuka. Ijtihad merupakan hal yang urgen dalam fikih, sehingga para ahli hukum Islam mampu mengembangkan mekanisme dan metode tertentu untuk menghadapi isu-isu kontemporer.

4. Interrelasi Hierarki (*Interrelated Hierarchy*) Sistem Hukum Islam

Fitur ini saling berkaitan, memberikan perbaikan pada dimensi *maqasid syari'ah*. *Pertama*, perbaikan jangkauan *maqasid*. Jika sebelumnya *maqasid* tradisional bersifat partikular atau spesifik sehinggi membatasi jangkauan *maqasid*, fitur hierarkis yang meliputi: *maqasid* umum yang ditelaah dari seluruh isi bab hukum Islam tertentu, dan *maqasid* partikular yang diderivasi dari suatu *nash* atau hukum

[46] *Ibid*., 13.

Islam tertentu. Implikasinya adalah maqaṣid diderivasi dari seluruh bagian-bagian hukum Islam, mulai dari yang umum, khusus hingga partikular, sehingga menghasilkan khazanah maqaṣid yang melimpah.

Kedua, perbaikan jangkauan orang yang diliputi maqasid. Ketika maqaṣid tradisional bersifat individual, maka fitur hierarki saling berkaitan memberikan dimensi sosial dan publik pada teori maqaṣid kontemporer. Adapun implikasinya, maqaṣid menjangkau masyarakat, bangsa bahkan umat manusia. Selanjutnya maqaṣid itu yang diprioritaskan saat menghadapi dilema dengan maqaṣid yang bercorak individual.[47]

Sistem memiliki hirarki, istilahnya sebuah sistem terbangun dari sub-sistem yang lebih kecil di bawahnya. Hubungan interrelasi menentukan tujuan dan fungsi yang ingin dicapai. Usaha untuk membagi sistem keseluruahan yang utuh menjadi bagian kecil merupakan proses pemilihan antara perbedaan dan persamaan di antara bagian-bagian yang ada. Bagian kecil menjadi presentasi dari bagian yang besar, demikian sebaliknya.

Menurut Auda, *maqasid* klasik terjadi karena beberapa alasan, yaitu a) cakupan *maqasid* klasik diarahkan untuk semua hukum Islam secara umum, sehingga tidak dapat digambarkan tujuan untuk bidang tertentu dalam fikih. b) *Maqasid* klasik sangat terfokus kepada individual daripada keluarga, masyarakat dan manusia pada umumnya. c) *Maqasid* klasik tidak memiliki nilai-nilai dasar yang paling universal, seperti keadilan dan kebebasan. d) *Maqasid* klasik diambilkan dari sumber-sumber fikih yang literer, bukan pada sumber-sumber realitas yang asli.

[47] *Ibid*.

Klasifikasi *maqasid* klasik perlu ditinjau ulang sesuai dengan konteks kekinian, kemudian dijadikan landasan metodologi dalam sistem hierarki kebutuhan. Berkaitan dengan sistem ini, Auda membagi hierarki *maqasid* ke dalam tiga kategori, yaitu:

a. *Maqasid al-'ammah* (*general maqasid*), yaitu *maqasid* yang mencakup seluruh *maslahah* dalam perilaku *tashri*' yang bersifat universal. Seperti keadilan, persamaan, toleransi, kemudahan, termasuk aspek *daruriyyat* dalam *maqasid* klasik.
b. *Maqasid khassah* (*spesific maqasid*), merupakan *maqasid* yang terkait dengan maslahah yang ada dalam persoalan tertentu. Seperti, tidak diperkenankan untuk menyakiti perempuan dalam ruang lingkup keluarga. Tidak duperkenankan menipu dalam perdangangan dengan cara apapun.
c. *Maqasid juz'iyyah* (*parcial maqasid*) adalah inti dalam suatu peristiwa hukum. Maslahah ini disebut hikmah atau rahasia. Contoh, kebutuhan aspek kejujuran dan kuatnya ingatan ketika menjadi seorang saksi. Pada kasus kriminal modern cukup menggunakan satu saksi yang adil, dengan catatan pihak saksi mampu bersikap jujur dan memberikan data-data yang valid.

5. Fitur Multi-Dimensi (*Multi-Dimensionality*) Sistem Hukum Islam

Di dalam teori hukum Islam, terkait hubungan antar-dalil, terdapat perbedaan antara konsep pertentangan, perselisihan antar-dalil di satu pihak, dan konsep kontradiksi dimaknai sebagai keadaan kebenaran dan kebatilan saling

berbagi dalam suatu pernyataan. Pada dasarnya kontradiksi dianggap tidak mungkin terjadi antar-dalil yang sahih, kecuali kesahihannya itu tidak benar adanya. Oleh karena itu, pertentangan antara dalil-dalil sahih didefinisikan sebagai kontradiksi yang tampak dalam benak mujtahid. Hal ini berarti jika terdapat dua dalil yang berselisih, maka tidak harus kedua dalil tersebut dalam keadaan kontradiksi yang tidak dapat dipecahkan. Persepsi fakih bahwa dalil tersebut berkontradiksi sebagai akibat dari kehilangan informasi terkait waktu, tempat, dan keadaan. Di sisi lain, kontradiksi dapat terjadi dalam beberapa riwayat tunggal, yang diriwayatkan dengan cara yang benar-benar kontradiksi dengan para *rawi* yang sama maupun berbeda.[48]

Fitur ini dikombinasikan dengan pendekatan *maqasid*, dapat menawarkan solusi atas dilema dalil-dalil yang bertentangan. Seperti, sebuah atribut jika dipandang secara mono-dimensi. Contohnya, perang dan damai, perintah dan larangan, kelaki-lakiaan atau kewanitaan, hal ini menimbulkan kemungkinan besar bertentangan antardalil. Padahal, jika seseorang ingin memperluas jangkauan penglihatannya dengan memasukkan satu dimensi lagi, yaitu *maqasid*, bisa jadi dalil-dalil yang seolah-olah bertentangan antara satu dengan yang lainnya, sesungguhnya tidak demikian tampaknya bertentangan dapat dapat dikonsiliasi pada suatu konteks baru, yaitu "*maqasid*". Mengenai implikasinya yaitu hukum Islam menjadi lebih fleksibel dalam menghadapi problematika kontemporer yang kompleks, bahkan dalil-dalil yang selama ini tidak difungsikan dapat difungsikan kembali melalui fitur multi-dimensionalitas dengan catatan

[48] *Ibid*., 283-284.

dapat meraih *maqasid*.[49]

Sebuah sistem terdiri dari beberapa bagian yang saling terkait antara satu dengan lainnya. Di dalam sistem terdapat struktur yang koheren, karena sistem terdiri dari bagian-bagian yang cukup kompleks, memiliki spektrum multi dimensi. Hal demikian berlaku dalam hukum Islam, sebab hukum Islam merupakan sebuah sistem yang memiliki berbagai dimensi.

Prinsip ini digunakan untuk mengkritik terhadap akar pemikiran *binary opposition* di dalam hukum Islam. Paradigma *oposisi binary* harus dihilangkan untuk menghindari pereduksian metedologis dan mendamaikan beberapa dalil yang mengandung pertentangan dengan mengedepankan aspek *maqashid* (tujuan hukum Islam). Sebagaimana perbedaan dalil dalam Sunnah tentang ibadah, hendaknya dilihat dari sisi *maqasid of* (*tasyir*), perbedaan dalam hadis yang berkaitan dengan ‘urf harus dilihat dari perspektif *maqashid of universality of law*, serta keberadaan *nasakh* sebaiknya dilihat sebagai penetapan hukum yang bersifat gradual.

Multidimensionalitas menganjurkan pertimbangan lebih dari satu maksud syariah, jika memang dapat dipakai. Auda menyeru pada pendekatan kritis dan multi-dimensional pada teori hukum Islam, dalam rangka menghindari pandangan-pandangan reduksionis dan pemikiran biner. Segmen-segmen terputus tidak terkait dan dekonstruksi biner tidak dapat dibentuk sebuah gambar utuh, kecuali jika memperhatikan relasi saling bergantung secara sistematis dan koneksi-koneksi di antara semua itu. Dengan demikian, meskipun kritik posmodernisme terhadap teori-

[49] *Ibid*., 14.

teori makro, ia menegaskan bahwa sebuah pendekatan kriti multi-dimensional, berbasis sistem dan terarah oleh *maqasid*, dapat menawarkan suatu kerangka makro yang memadai untuk analisis dan pengembangan teori hukum Islam.[50]

5. Fitur Tujuan (*Purposefulness*) Sistem Hukum Islam

Setiap sistem memiliki *output* (tujuan). Di dalam teori sistem, tujuan dibedakan menjadi dua, yaitu:

a. *Goal (al-Hadad)*, sebuah sistem menghasilkan goal jika menghasilkan tujuan dalam situasi yang konstan, bersifat mekanistik dan hanya melahirkan satu tujuan saja.
b. *Purpose (al-Ghayah),* jika mampu menghasilkan tujuan dengan cara yang berbeda-beda dan dalam hal yang sama atau menghasilkan berbagai tujuan dalam situasi yang beragam.

Di dalam konteks ini, *maqasid syari'ah* berada dalam pengertian *purpose* yang tidak monolitik dan mekanistik, tetapi beragam situasi dan kondisi. Realisasi *maqasid syari'ah* adalah dasar utama dan fundamental dalam sistem hukum Islam. Menggali hukum Islam harus dikembalikan kepada teks utama (al-Qur'an dan Hadis), bukan pendapat dan pikiran fakih.

Oleh sebab itu, perwujudan *maqasid syari'ah* menjadi tolok ukur dari validitas setiap ijtihad, tanpa menghubungkannya dengan kecenderungan mazhab tertentu. Adapun tujuan penetapan hukum Islam harus dikembalikan kepada kemaslahatan masyarakat yang terdapat di sekitarnya. Mela-

---

[50] *Ibid*., 293-294.

lui metodelogi yang ditawarkan Auda bermaksud agar kehidupan umat Islam lebih sejahtera, adil, saling menghormati, penuh rahmat dan kedamaian.

Fitur ini ditujukan kepada sumber-sumber primer, yaitu al-Qur'an dan Hadis serta ditujukan pada sumber-sumber rasional, yaitu *qiyas, istihsan*. Ambil sebuah contoh tentang reformasi ini adalah al-Qur'an ditelaah dengan pendekatan holistik, sehingga surah-surah atau ayat yang membahas tentang keimanan, kisah para nabi, kehidupan akhirat, dan alam semesta. Seluruhnya menjadi bagian dari sebuah "gambar utuh", sehingga memainkan peranan dalam pembentukan hukum-hukum yuridis. Autentitas Hadis tidak sekadar mengacu kepada koherensi *sanad* dan *matan*, melainkan ditambah juga dengan koherensi sistematis. Oleh karena itu, "koherensi sistematis" dapat menjadi sebuah sebutan bagi metode yang diusulkan oleh banyak reformis modern, yang berpendapat bahwa autentisitas Hadis Nabi. Perlu didasarkan pada sejauhmana Hadis-hadis tersebut selaras dengan prinsip-prinsip al-Qur'an. Jadi koherensi sistematis harus ditambahkan dengan persyaratan autentitas matan Hadis Nabi.[51]

Auda menegaskan *maqasid* hukum Islam merupakan tujuan inti dari seluruh metodologi ijtihad usul linguistik maupun rasional, tanpa bergantung pada nama-nama dan pendekatan-pendekatannya yang beraneka ragam. Begitu juga realisasi *maqasid* dari sudut pandang sistem mempertahankan keterbukaan, pembaruan, realisme, dan keluwesan dalam sistem hukum Islam. Oleh sebab itu, validitas ijtihad maupun validitas suatu hukum harus ditentukan berdasar-

[51] *Ibid*., 14.

kan tingkatan realisasi *maqasid syari'ah* yang ia lakukan.[52]

Pilihan antara hukum-hukum alternatif atau hasil ijtihad, secara tradisional dilakukan melalui pemeringkatan baku metode-metode usul yang terlibat dalam ijitihad tersebut, seperti *ijma', qiyas*, pendapat sahabat atau pengalaman penduduk Madinah. Mazhab fikih berbeda pendapat tentang peringkat metode ushul, tetapi berdasarkan analisis *maqasid* dalam metode usul, hasil ijtihad harus dilakukan berdasarkan pemenuhan *maqasid*, tanpa mempedulikan mazhab maupun kecenderungan seorang fakih.

Dengan demikian, hasil ijtihad yang mencapai maqasid harus disahkan. Jadi, implikasi suatu maksud berlawanan dengan implikasi yang lain, maka maksud yang yang dinilai lebih tinggi, berdasarkan hierarki harus diberi prioritas lebih tinggi. Proses ijtihad menjadi secara efektif untuk suatu proses merealisasikan *maqasid* dalam hukum Islam.[53] Pemikirannya ini mencerminkan aktualisasi prinsip *'al-muhafazhat 'ala al-qadim al-salih wa al-akhz bi al-jadid al-aslah,* yang artinya melestarikan khazanah masa lalu dan mengakomodasi khazanah masa kini yang dinilai efektif-fungsional bagi reformasi hukum Islam kontemporer.[54]

F. Implikasi Maqasid Syari'ah dengan Pendekatan Sistem Menurut Jasser Auda

Teori hukum Islam yang digagas Jasser Auda signifikan dengan era kontemporer, sesuai dengan kondisi yang terjadi pada masyarakat, sebagaimana diketahui, permasalahan

[52] *Ibid.*, 316.

[53] *Ibid*.

[54] *Ibid.,* 15.

di era sekarang bersifat kompleks, untuk itu pembaruan teori hukum Islam ini memberikan sumbangsih terhadap umat manusia dalam menyikapi permasalahan yang ada.

Adapun konstribusi pemikiran pembaruan hukum Islam diantaranya dalam persoalan perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, kehormatan, dan harta benda.[55] *Pertama*, *hifz al-nasl* atau "pelestarian keturunan" berkembang menjadi kepedulian pada keluarga, bahkan sampai mengusulkan adanya sisitem sosial Islami madani. *Kedua*, *hifz al-aql* atau "pelestarian akal" berkembang menjadi "pengembangan pemikiran ilmiah", perjalanan menuntut ilmu, menekan mentalitas ikut-ikutan, bahkan menghindari imigrasi ahli ke luar negeri. *Ketiga*, *hifz al-'ird* atau "pelestarian kehormatan" berkembang menjadi pelestarian harga diri manusia dan menjaga hak-hak asasi manusia. hal ini dimaksudkan untuk mendukung deklarasi Islami hak-hak asasi manusia universal dan memberikan pandangan bahwa Islam dapat menambah dimensi-dimensi positif baru pada hak asasi manusia. *Keempat*, *hifz al-din* atau "pelestarian agama" berkembang menjadi kebebasan kepercayaan dalam ekspresi-ekspresi kontemporer. *Kelima, hifz al-mal* atau "pelestarian harta" berkembang menjadi pengembangan ekonomi dan menekan antarkelas. Menganjurkan pembangunan sumber daya manusia sebagai ekspresi kontemporer dari kemaslahatan yang dapat diukur secara empiris melalui target-target perkembangan sumber daya manusia menurut perserikatan bangsa-bangsa.[56]

---

[55] Husain Jauhar, *Maqashid Syari'ah*, xiii.

[56] Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam* , 320.

G. Penutup

Maqasid syariah yang digagas Jasser Auda dengan menggunakan pendekatan sistem merupakan reformasi hukum Islam klasik menuju hukum Islam yang kontemporer yang dapat menjawab dan selaras dengan persoalan pada saat ini. Seperti yang diketahui, para fakih sebelumnya memang berupaya untuk melakukan kajian usul fikih, namun kajian tersebut bersifat mengulang khazanah lama, tidak ada pembaruan, jadi jika dikontekskan dengan era kontemporer, tidak sesuai lagi. Dengan demikian, ia menawarkan konsep hukum Islam yang bersifat aktual.

Adapun untuk mengaplikasikan sistem perlu adanya sub-sistem yang terdiri dari enam fitur, dari fitur-fitur tersebut menuju ke fitur "kebermaksudan". Efektivitas sistem hukum Islam dinilai berdasarkan tingkat pencapaian *maqasid syari'ah*. Istilahnya sistem yang digunakan untuk menganalisis hukum Islam memiliki tujuan untuk kemaslahatan umat manusia. Oleh sebab itu, perwujudan *maqasid syari'ah* menjadi tolok ukur dari validitas setiap ijtihad, tanpa menghubungkannya dengan kecenderungan mazhab tertentu. Tujuan penetapan hukum Islam harus dikembalikan kepada kemaslahatan masyarakat yang terdapat di sekitarnya. Melalui metodelologi yang ditawarkannya bermaksud agar kehidupan umat Islam lebih sejahtera, adil, saling menghormati, penuh rahmat dan kedamaian.

Daftar Pustaka

Auda, Jasser. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syari'ah: Pendekatan Sistem,* terj. Rosidin dan 'Ali Abd

el-Mun'im. Bandung: Mizan, 2015.

______. *Wanita dan Masjid*, terj. Rosisdin. Jakarta: Amzah, 2015.

Amin Abdullah, M. "Epistemologi Keilmuan Kalam dan Fikih dalam Merespon Perubahan di Era Negara-Bangsa dan Globalisasi: Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda." *Jurnal Media Syariah,* Vol. XIV No. 2, Juli–Desember 2012.

Darwis, Mohammad. *Studi Islam Kontemporer Perspektif Insider/Outsider.* Yogyakarta: IRCiSoD, 2017.

Iqbal Fasa, Muhammad. "Reformasi Pemahaman Teori Maqasid Syari'ah: Analisis Sistem Pendekatan Sistem Jasser Auda," *Hunafa: Jurnal Studia Islamika,* Vol. 13, No. 2, Desember 2016.

Mutakin, Ali. "Teori Maqasid al-Syariah dan Hubungannya dengan Metode Istinbath Hukum Kanun." *Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 19, No. 3, Agustus 2007.

Al-Mursi Husain Jauhar, Ahmad. *Maqasid Syariah*, terj. Khikmawati "Kuwais". Jakarta: Amzah, 2010.

Prihantoro, Syukur. "Maqasid al-Syari'ah dalam Pandangan Jasser Auda: Sebuah Upaya Rekonstruksi Hukum Islam Melalui Pendekatan Sistem." *Jurnal at-Tafkir,* Vol. X, No. 1, Juni 2017.

Sidiq, Syahrur. "Maqasid Syari'ah & Tantangan Modernitas: Sebuah Telaah Pemikiran Jasser Auda." *Jurnal In Right, Agama dan Hak Azazi Manusia*, Vol. 7, No. 1, November 2017.

Syaifuddin. "Teori Hukum Islam dalam Pendekatan Sistem Jasser Auda." *Jurnal Interest,* Vol. 13, No. 1, Oktober 2016.

Fenomena Kerusakan Moral dalam Kehidupan Remaja

Faizal Ansori

A. Pendahuluan

Pada dasarnya, kehidupan manusia tidak akan pernah luput dalam berbagai faktor-faktor yang mungkin akan menjerumuskan terhadap perilaku yang negatif. Terlebih lagi yang sudah kita ketahui dalam kehidupan remaja pada realita sekarang ini sangat mengharukan, yang ditambah dengan kemajuan IT (ilmu teknologi). Di sisi lain, apa yang terjadi dalam kehidupan remaja tentunya tidak akan pernah luput dengan lingkungan sekitarnya, sehingga akan sangat mudah untuk melakukan pergaulan bebas.

Dengan demikian, perlu untuk menanggulangin terhadap faktor yang menyebabkan kerusakan dalam kehidupan remaja tersebut, dengan cara untuk memberi sebuah arahan yang terbaik dalam kehidupan sehari-harinya yang ditambah dengan sokongan orang tua yang tentunya mempunyai pengaruh besar terhadap kehidupan seseorang dalam segi kegaamaan "moral". Karena, setiap orang tua tentunya akan terasa mudah jika mencontohkan atau memberi arahan terhadap perbuatan-perbuatan yang sekiranya bersifat positif

guna kebaikan seorang anak yang dimulai dari sejak kecil hingga beranjak dewasa, agar tidak terjerumus pada pergaulan bebas yang sekarang ini sudah kita ketahui banyak hal-hal yang menyimpang dalam segi keagamaan yang dilakukan oleh seorang remaja tersebut.

Secara sadar, bahwa kerusakan moral dalam kehidupan remaja yang banyak beranggapan dimualai dari orang tua sehingga kerusakan moral (akhlak) yang terjadi karena orang tua tersebut yang mempersulit jalan atau karena ketidaktahuan sebagian pembimbing. Oleh karena itu, betapa banyak yang nyaris putus asa karena sulit mengatasi perinting. Kalau tak kokoh iman yang tertanam di dada niscaya mereka telak terpuruk dalam kehidupan yang jauh dari tuntunan suci dana akan terasa sulit untuk menempuh perkembangan para remaja baik secara berpikir maupun lain sebagainya. Oleh karena itu, betapa pentingnya terhadap nilai-nilai keagamaan guna sebagai alat dalam kehidupan yang akan dijalani sehari-harinya. Atas dasar itu, dalam perkembangannya tentunya remaja akan mengalami kepekaan emosi dan pengamatan sehingga menimbulkan desakan dalam dirinya pertanyaan mengenai kepercayaan-kepercayaan yang dianutnya sejak kecil. Suatu saat akan datang di mana konsep mereka dan sikap-sikap mereka terhadap moral dan agama mengalami keragu-raguan. Sikap yang kritis menyebabkan mereka menolak apa yang dahulu ditakuti dan dihormatinya. Hal ini disebabkan kurangnya perkembangan perencanaan mengenai petunjuk-petunjuk agama atau moral yang pernah diperoleh remaja ketika masa kecil.

Oleh karena itu, tingkat yang lebih tinggi dalam beragama diperlukan pada masa awal remaja. Bagaimanapun lebih baik menerima suatu kepercayaan apa saja daripada

menolaknya, karena akan menambah pembentukan nilai-nilai kehidupan bagi remaja dalam proses kemanusiaannya. Pentingnya individu memiliki filsafat kehidupan dikatakan oleh Rode dan Smith, “Tanpa peningkatan diri dalam moral keagamaan, remaja muda akan gagal dalam menentukan diri dan merumuskan suatu filsafat kehidupan dengan tujuan hidup yang penuh arti.” Karena sumber utama dari informasi mengenai arti nilai-nilai adalah berasal orang tua, guru-guru, dan pemimpin-pemimpin kelompok remaja. Pergaulan mulai menempati urutan yang tertinggi sebagai usaha remaja untuk membebaskan diri dari pengaruh orang tua. Kadang-kadang keputusan yang menentukan kehidupan diperoleh dari pengaruh pembicaraan intim dengan teman-teman.

Hal tersebut memang merupakan sebuah acuan terhadap remaja yang dimulai dari lingkungan di sekitarnya, yang jika lingkungan tersebut bersifat positif dalam kehidupan yang dijalani baik dengan cara berteman maupun yang lainnya, tentunya akan sangat mudah untuk mengikuti perilaku-perilaku yang dijalani dalam lingkungan tersebut. Maka, secara tidak langsung faktor lingkungan rasanya membawa dampak yang lebih besar dalam kehidupan seorang remaja, yang juga tidak luput dari campur tangan orang tua dengan cara mendidiknya mulai dari kecil hingga menjadi seorang remaja.

Akan tetapi, pada kenyataannya sekarang banyak perilaku negatif yang dilakukan remaja. Dengan perkembangan dan kemajuan zaman, tentunya teknologi dijadikan sebagai pusat acuan untuk melakukan aktivitas yang mungkin bisa memudahkan mereka untuk melakukan hal-hal yang bersifat negatif tersebut. Bukan hanya digunakan untuk hal-hal yang bersifat positif, tetapi juga sebaliknya.

Arus globalisasi berhasil mendobrak dinding tatanan atau wujud nilai-nilai moral berupa penghormatan kepada sesama manusia, tanggung jawab, kejujuran, dan sebagainya. Sehingga, dengan lambat laun digeser oleh otonomi manusia yang mendewakan kebebasan dalam kehidupan sehari-harinya. Kondisi lingkungan yang demikian rentan bagi tumbuhnya perilaku agresif dan perilku menyimpang. Dalam realitas sosial hampir setiap hari kita dapat menyaksikan banyaknya perilaku menyimpang yang dilakukan oleh manusia. Seperti menurunnya moral dan tata krama sosial dalam praktik kehidupan, baik di sekolah maupun di lingkungan masyarakat, yang pada dasarnya tidak sesuai dengan nilai-nilai agama. Dengan demikian, arus globalisasi tersebut akan terus merambah ke setiap penjuru dan sendi-sendi kehidupan. Oleh karena itu, yang menjadi persoalan bukanlah bagaimana menghentikan laju globalisasi, tetapi bagaimana menumbuhkan kesadaran dan komitmen manusia kepada nilai-nilai moral, sehingga dampak negatif dari globalisasi dapat dikendalikan, khususnya dalam kehidupan remaja.

Banyak faktor yang menjadi penyebab turunnya moralitas dalam kehidupan remaja yang akhirnya menyebabkan krisis multidimensional. Atas dasar itu, langkah pertama yang seharusnya dilakukan adalah kesadaran intropeksi, evaluasi, kemudian mencari jalan keluar dari segala aspek, meliputi semua ahli pemuka agama, orang tua, semua pendidik dan semua pihak yang dimulai dari diri sendiri.

Namun, kalau kita amati fenomena yang menyebabkan kerusakan moral tidak hanya muncul di tengah-tengah orang tidak berpendidikan saja, akan tetapi justru juga pada orang-orang yang berpendidikan atau terpelajar. Di kalangan pelajar dan mahsiswa kita sangat sering disuguhi

oleh berita-berita tentang berbagai jenis kenakalan remaja mulai dari tawuran, penyalahgunaan narkoba, pergaulan bebas, seksual, minuman dan masih banyak lagi hal-hal yang bersifat negatif dalam kehidupan para remaja. Oleh karena itu, faktor krisis moral ini sangat bervariasi, salah satu dari penyebabnya adalah adanya pendidikan moral yang terabaikan dan dikalahkan oleh pendidikan yang hanya bersifat materi saja. Padahal pendidikan ditujukan untuk membentuk pribadi manusia secara utuh baik materiil maupun spiritual.

Dengan demikian, masalah moral secara normatif seharusnya sudah implisit dalam setiap program pendidikan, atau dengan kalimat lain meskipun dalam setiap pelajar telah disisipkan "pendidikan moral", namun konseptualisasi sistem pendidikan moral secara khusus tetap diperlukan guna memberikan arahan atau panduan kepada pelaku pendidikan dalam menjalankan sistem nilai-nilai moral tersebut.

B. Kepribadian Remaja

Berbicara mengenai kepribadianya tentunya banyak definisi yang dipaparkan oleh orang. Oleh karena itu, kepribadian tersebut merupan sebuah kumpulan aktivitas yang dapat diungkap dengan melakukan penelitian nyata selama tempo yang panjang yang mengizinkan untuk menyediakan materi yang dapat dijadikan tumpuan. Di sisi lain, kepribadian tersebuyt merupakan sebuah manajemen yang konstan (dengan tingkat-tingkat yang beragam) terhadap potensi-potensi yang terdapat pada individu, dan potensi-potensi tersebut membantu menentukan respons individu dalam berbagai situasi.

Teori-teori kajian kepribadian yang beragam, tentunya masing-masing memfokuskan kepada satu aspek kepribadian. Ada studi yang dipusatkan pada pengaruh faktor genetika, tanpa mengkaji pengaruh faktor-faktor lingkungan sosial. Ada pula studi yang yang difokuskan kepada pengaruh-pengaruh lingkungan materi dan sosial terhadap kepribadian individu dan kelompok. Akan tetapi, studi-studi ini, sekalipun sudah banyak dan beragam orientasinya, tidak memperhatikan aspek spritual dalam arti diri manusia dan seberapa jauh pengaruhnya terhadap kepribadiannya. Faktor-faktor yang menentukan kepribadian bisa diklasifikasikan ke dalam dua kategori utama.

a. Faktor genetika, yaitu faktor-faktor yang muncul dari pribadi individu sendiri.
b. Faktor lingkungan, yaitu faktor-faktor yang muncul dari lingkungan eksternal (sosial dan budaya) baik yang berkaitan dengan wanita maupun laki-laki.

Dengan demikian, remaja (*adolescence*) berlangsung antara usia 12-21 tahun bagi dan 13-22 bagi laki-laki, menjadi satu generasi yang paling rawan tehadap pengaruh negatif, walaupun sangat berpotensi untuk bisa diarahkan kepada hal yang positif karena ditinjau dari sisi fisik dan psikisnya (psikofisik) sedang dalam tahap perubahan yang sangat menonjol dari anak-anak menuju dewasa. Para pakar psikologi rata-rata memandang masa remaja sebagian masa yang penting yang sangat mempengaruhi perjalanan hidup seseorang.

Sigmund Freud, misalnya, memandang masa remaja sebagai masa mencari hidup seksual yang mempunyai bentuk definitif; Spranger menyebutnya sebagai suatu masa pertumbuhan dengan perubahan struktur kejiwaan yang

fundamental tentang kesadaran akan 'aku' yang berpengaruh terhadap berbagai segi kehidupan; Hoffma memandang masa remaja sebagai masa pembentukan sikap-sikap terhadap segala sesuatu yang dialami individu; sedangkan Conger dan Erikson menyebut masa remaja sebagai masa yang anti kritis yang mungkin dapat menjadi *the best of time and the worst of time*. Kalau seorang remaja mampu mengatasi berbagai tuntutan secara integratif, maka ia akan menemukan identitasnya yang akan dibawa menjelang masa dewasanya, namun sebaliknya jika ia gagal, maka ia akan berada pada krisis identitas yang berkepanjangan.

Secara tradisional, masa remaja dianggap sebagai periode badai dan tekanan (*strom and drang* atau *storm and stress*), suatu masa yang ditandai dengan ketegangan emosi yang tinggi secara internal sebagai akibat kurang mempersiapkan diri dalam menghadapi keadaan dan lingkungan baru tersebut. Tidak semua orang mengadapi badai dan tekanan dalam masa remajanya namun mayoritas menghadapinya dengan ketidakstabilan emosi dalam usahanya menyesuaikan diri dengan pola prilaku baru dan harapan sosial yang baru. Oleh karena itu, suatu hal yang harus diwaspadai khususnya pada masa remaja awal yaitu adanya perasaan ambivalen antara keinginan bebas dari dominasi pengaruh orang tua sekaligus kebutuhan bimbingan dan bantuan dari orang tuanya. Karena hal ini muncul dari akibat keharusan dalam diri remaja untuk menyesuaikan diri sosial terutama dengan lawan jenis dan menyesuaikan diri dengan orang dewasa di luar lingkungan keluarga dan sekolah.

Semua reaksi transferensi bercirikan ambivalensi, yakni perasaan-perasaan yang bertentangan hidup berdampingan. Biasanya dalam psikoanalisis ambivalensi diartikan sebagai perasaan tak sadar ada bersama dengan perasaan

sadar. Tidak ada cinta terhadap analis tanpa kebencian yang tersembunyi, tidak ada keinginan-keinginan seksual tanpa penolakan yang tersembunyi, dan sebagainya. Ambivalensi mudah ditemukan bila perasaan-perasaan tersebut tidak tetap dan berubah tanpa terduga. Dapat juga terjadi ambivalensi ditangani pasien dengan cara memindahkan salah satu bagian kepada orang lain atau analis lain. Ini kadang-kadang terlihat pada calon-calon analis yang mengikuti latihan analisis. Mereka akan mempertahankan suatu hubungan yang positif dengan analisis pribadi mereka, dan memindahkan kebencian mereka yang tidak disadari kepada seorang pengawas atau pemimpin.

Pada dasarnya, dalam kehidupan remaja tentunya sangat membutuhkan terhadap dukungan orang tua dalam segi pengawasan. Karena hal tersebut akan sangat berdampak terhadap kepribadian yang dimulai dari anak-anak hingga dewasa nanti, agar tidak terjerumus dalam pergaulan bebas yang sekarang ini sangat merak dalam kehidupan realita yang berakibatkan fatal dalam kehidupan remaja terlebih dalam segi keagamaan “moral”. Untuk itu, bukan bagaimana cara menanggulangi terhadap kerusakan moral yang sudah terbentuk dalam kepribadian remaja. Akan tetapi, bisakah kita berharap ke depannya para remaja yang berkualitas, baik ilmu, keimanan, maupun amal saleh. Padahal memikirkan hal tersebut merupakan sebuah ketangguhan dan kekuatan iman dalam kehidupan remaja, sebagaimana amanah dari Allah Swt. dalam QS. an-Nisa’ ([: 9).

وَلۡيَخۡشَ ٱلَّذِينَ لَوۡ تَرَكُواْ مِنۡ خَلۡفِهِمۡ ذُرِّيَّةً ضِعَٰفًا خَافُواْ عَلَيۡهِمۡ فَلۡيَتَّقُواْ
ٱللَّهَ وَلۡيَقُولُواْ قَوۡل ا سَدِيدًا

> Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan di belakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar.

Ayat tersebut, tentunya sangat jelas bahwa dalam kehidupan realitas hal yang harus dipahami adalah mebentuk pemikiran yang dimulai semenjak anak-anak hingga dewasa dalam kualitas yang baik, yang dalam kata lain tentunya semua orang tua tidak akan menginginkan seorang anak terjerumus dalam hal yang bersifat negatif, yang artinya pergaulan bebas yang sangat melekat dalam kehidupan remaja.

C. Pergaulan Bebas

Pergaulan bebas sering dikonotasikan dengan sesuatu yang negatif seperti seks bebas, narkoba, kehidupan malam, dan lain-lain.istilah ini diadaptasi dari budaya Barat di mana orang bebas untuk melakukan hal-hal di atas tanpa takut menyalahi norma-norma yang ada dalam masyarakat Barat. Berbeda dengan budaya Timur yang menganggap semua itu adalah tabu sehingga seringkali kita mendengar "jauhi pergaulan bebas". Meskipun sebenarnya makna dari pergaulan bebas tidak sebatas itu. Buktinya seperti pada film "*Pay it Forward*", seorang murid yang memanggil gurunya di luar jam sekolah dengan sebutan "*Eugene*" atau tidak menyebut bapak-ibu guru. Artinya, untuk membangun hubungan yang akrab dan baik (tanpa ada batasan usia dan perbedaan status).

Membicarakan tentang pergaulan bebas sebenarnya sudah muncul dari dulu, hanya saja sekarang ini terlihat

semakin parah dan memperihatinkan. Pergaulan bebas remaja ini dapat dipicu dengan semakin canggihnya teknologi, pertukaran budaya, perubahan zaman, juga sekaligus dari faktor ekonomi global. Menurut Fitriah, dalam pergaulan bebas yang sering dijumpai pada siswa SMA (termasuk remaja) adalah pacaran, seks bebas, narkoba dan merokok).

Namun, permasalahan remaja dalam kehidupan realita sekarang ini, yakni *married by accident* (MBA) dan pergaulan bebas, kini makin sering diperbincangkan, tidak hanya oleh kalangan masyarakat dan media namun oleh para remaja itu sendiri. Karena hamil di luar pernikahan dan pergaulan bebas merupakan perbuatan yang melanggar norma-norma agama, hukum, sosial (kemasyarakatan) dan merupakan aib keluarga. Oleh karena itu, hal yang bisa dikatakan sebagai penyimpangan dalam agama, tentunya bagi para remaja sangat dihiraukan yang dikarenakan kurang didikan oleh orang tua dan kurang pendidikan ajaran-ajaran keagamaan sehingga hal tersebut yang kemungkinan besar akan menyebabkan dampak yang dilakukan oleh lawan jenisnya.

Hadiwardono dalam Ratnaningsih berpendapat bahwa masa pacaran adalah masa untuk belajar saling mencintai dengan harapan bahwa kelak akan menjadi suami-istri yang berbahagia. Maka, kedua muda-mudi mempunyai hak untuk saling mengenal dan menyayangi. Tentu saja kasih sayang itu tidak hanya diomongkan dan dirasakan, melainkan juga diungkapkan dan diwujudkan. Ungkapan dan perwujudan kasih sayang antara pria dan wanita pada umumnya memuat tentang kemesraan, kehangatan, rasa tertarik, bahkan juga hawa nafsu seksual.

Di kalangan remaja, yang dalam perkembangan masalah seks kadang-kadang dengan adanya pengaruh negatif dari

luar dengan disertai tipisnya iman dan kosongnya pendidikan agama, mengikuti kesenangan yang sesaat dan berpikir belum dewasa sering timbul pikiran gelap, yaitu seks sebelum menikah, bahkan narkoba, obat-obatan, minoman dan lain sebagainya.

Dalam kehidupan para remaja Indonesia saat ini sedang mengalami perubahan sosial yang cepat dari masyarakat tradisional menuju masyarakat modern, yang juga mengubah norma-norma, nilai-nilai dan gaya hidup mereka. Remaja yang dahulu terjaga secara kuat oleh sistem keluarga, adat budaya serta nilai-nilai tradisional yang ada, telah mengalami pengikisan yang disebabkan oleh urbanisasi dan industrialisasi yang cepat. Hal ini diikuti oleh adanya revolusi media yang terbuka bagi keragaman gaya hidup dan pilihan karir.

Hubungan saling mengasihi antara dua insan yang saling mencintai dapat berkembang pada proses hubungan yang lebih serius, yaitu suatu pernikahan, hal ini merupakan proses yang wajar karena di dalam agama merupakan proses menghindari dari perzinaan. Namun, di kalangan remaja saat ini melakukan hubungan yang sangat vulgar walaupun di depan umum. Sepertinya sudah menjadi populer pergaulan anak muda zaman sekarang. Para remaja melakukan gaya seperti itu hanya semata-mata untuk kesenangan dan kepuasan bathin saja. Pasangan remaja menunjukkan dengan penuh kasih sayang, namun ironisnya ada pula yang menuruti nafsu belaka, sehingga moral yang mungkin dulu tertanam akan hilang dengan sendirinya dan menyebabkan kehamilan di luar nikah yang dilakukan oleh dua insan tersebut.

D. Faktor-Faktor Penyebab Kerusakan Moral

Sebelum kita menawarkan solusi terbaik dari kejadian kemorosotan moral di kalangan remaja, alangkah baiknya kita mencari sebab-akibat atau yang mengidentifikasi faktor penyebab kerusakan moral dalam kehidupan remaja. Di antaranya adalah sebagai berikut:

Pertama, longgarnya pegangan terhadap agama. Sudah menjadi tragedi dalam kemajuan zaman, di mana segala sesuatu hampir dapat dicapai dengan ilmu pengetahuan, sehingga keyakinan beragama mulai terdesak, kepercayaan terhadap Tuhan tinggal simbol, larangan-larangan dan perintah-perintah Tuhan tidak diindahkan lagi. Dengan longgarnya pegangan seseorang pada ajaran agama, maka hilanglah kekuatan pengontrol yang ada di dalam dirinya. Dengan demikian, satu-satunya alat pengawas dan pengatur moral yang dimilikinya adalah masyarakat dengan hukum peraturannya. Namun, biasanya pengawasan masyarakat itu tidak sekuat pengawasan dari dalam diri sendiri. Karena pengawasan dari masyarakat itu datang dari luar, jika orang tidak tahu, atau tidak ada orang yang disangka akan mengetahuinya, maka dengan senang hati orang itu akan berani melanggar peraturan-peraturan dan hukum sosial. Apabila dalam masyarakat banyak orang yang melakukan pelanggaran, dengan sendirinya orang yang kurang iman tadi akan mudah pula meniru melakukan pelanggaran-pelanggran yang sama.

Kedua, kurang efektifnya pembinaan moral yang dilakukan oleh rumah tangga, sekolah, maupun masyarakat. Pembinaan moral yang dilakukan oleh ketiga institusi ini tidak berjalan menurut semestinya (normatif) atau yang sebisanya (objektif). Pembinaan moral di rumah tangga

misalnya harus dilakukan dan sejak anak masih kecil, sesuai dengan kemampuan dan umurnya. Tanpa dibiasakan menanamkan sikap yang dianggap baik untuk menumbuhkan moral, anak-anak dibesarkan tanpa mengenal moral itu.

Seperti halnya rumah tangga, yang dijadikan sebagai *basic-education*, sekolah pun memiliki peranan penting dalam pembinaan moral anak didik. Hendaknya sekolah dapat dijadikan sebagai lapangan untuk menumbuhkembangkan mental dan moral anak didik, di samping ilmu pengetahuan, pengembangan bakat dan kecerdasan. Untuk menumbuhkan sikap moral yang demikian itu, pendidikan agama di sekolah harus dilakukan secara intensif agar ilmu dan amal dapat dirasakan anak didik di sekolah.

Ketiga, derasnya arus budaya materialistis, hedonis, dan sekularistis. Seperti banyak informasi yang kita ketahui melalui bebarapa media cetak atau elektronik (televisi) tentang anak-anak sekolah menengah yang ditemukan oleh gurunya atau polisi mengantongi obat-obat terlarang, gambar-gambar dan video yang berbau porno, alat-alat kontrasepsi atau kondom, dan benda-benda tajam. Semua benda yang ditemukan tersebut merupakan benda yang terindikasi atau ada kaitannya dengan penyimpangan moral yang dilakukan oleh kalangan remaja usia sekolah. Gejala penyimpangan tersebut terjadi karena pola hidup yang semata-mata mengejar kepuasan materi, kesenangan hawa nafsu, dan tidak mengindahkan nilai-nilai agama. Timbulnya sikap perbuatan tersebut tidak bisa dilepaskan dari derasnya arus budaya materialistis, hedonis, dan sekularistis yang disalurkan melalui tulisan-tulisan, siaran-siaran, pertunjukan-pertunjukan, film, lagu-lagu, permainan-permainan, dan sebagainya. Penyaluran arus budaya yang demikian itu didukung oleh para penyandang modal yang

yang semata-mata mengeruk keuntungan material dengan memanfaatkan kecendrungan para remaja, tanpa memerhatikan dampaknya bagi kerusakan moral. Derasnya arus budaya yang sedemikan disinyalir termasuk faktor-faktor andilnya dalam menghancurkan moral para remaja dan generasi tunas bangsa.

Namun, pada dasarnya, langkah-langkah strategis dan praktis sangat mendesak untuk dilakukan dalam rangka mengidentifikasi, menginvestigasi, dan memberikan solusi efektif guna menanggulangi kenakalan remaja. Semua itu membutuhkan ketelatenan, keuletan, kesungguhan, dan semangat tinggi dari semua elemen. Sebagai ujung tombak dalam pendidikan anak, sekolah memiliki peran sangat vital dalam menyelesaikan problematika kenakalan remaja. Oleh karena itu, sekolah dengan struktur dan manajemen profesinalnya sudah sudah seharusnya mengalokasikan sumber daya manusia dan finansialnya agar tetap aktif dalam menangani kenakalan remaja.

Terdapat empat langkah paraktif yang sangat memungkinkan untuk dilakukan di sekolah dalam rangka mencegah dan mengatasi kenakalan remaja. Semuanya dapat dirangkum dalam empat point penting. *Pertama*, menguatkan pendidikan karakter yang baik kepada anak di sekolah dengan keteladanan dan menyemarakkan kegiatan-kegiatan positif. *Kedua*, melakukan pendekatan psikologis yang humanis kepada anak melalui bimbingan dan konseling. *Ketiga*, menguatkan kerja sama antara sekolah, orang tua, dan lingkungan dalam mengontrol perkembangan karakter anak. *Keempat*, menegakkan tata tertib sekolah secara disiplin.

Dilihat dari uraian di atas, telah jelas jika hidup yang disiplin bisa menimbulkan hal-hal yang positif. Karena

itu merupakan langkah awal dan mudah untuk dilaksanakan baik oleh orang tua maupun lingkungan sekitar. Dan biasanya ditambah dengan diberikannya sanksi-sanksi bagi yang melakukan tindakan yang menyimpang dari norma yang berlaku di masyarakat. Untuk itu pendidikan agama juga dapat mempengaruhi dalam pola dan perilaku bagi para remaja. Karena Islam memandang moral (akhlak) sangat penting dalam kehidupan manusia, bahkan lslam menegaskan akhlak merupakan misi yang utama dalam kehidupan. Seperti sabda Rasulullah Saw. sebagai berikut.

انما بعثت لأتمم مكارم الأخلق (رواه مسلم)

> Sesungguhnya aku diutus ke muka bumi ini adalah untuk menyempurnakan akhlak manusia.

Oleh karenak itu, tanggung jawab manusia sangat berat dalam memenuhi hal yang bersifat positif. Seperti halnya menurut Wiliam Stren, yang mengatakan bahwa manusia adalah utinitas dari jiwa dan raga yang tak terpisahkan dalam bentuk dan perbuatan. Seandainya jiwa terpisah dari raga, maka sebutan manusia tidak dapat dipakai dalam arti manusia yang hidup. Jika manusia berbuat, bukan hanya raganya saja yang berbuat atau jiwanya saja, melainkan keduanya sekaligus. Secara lahiriyah memang raganya yang berbuat atau tampak melakukan perbuatan, tetapi perbuatan raga ini didorong dan dikendalikan oleh jiwa.

Jadi, unsur yang terdapat dalam diri pribadi manusia, yaitu rasa, akal, dan badan harus berjalan seimbang, apabila tidak maka manusia akan berjalan pincang. Sebagai contoh, apabila manusia yang hanya menitikberatkan pada memenuhi kebutuhan perasaannya saja, maka ia akan ter-

jerumus dan tenggelam dalam kehidupan spritualitas saja, kebutuhan akal dan kepentingan jasmani menjadi tidak penting. Jika manusia hanya menitikberatkan pada kebutuhan akal (intelektual) saja, akan terjerumus dan tenggelam dalam kehidupan yang rasionalitas, yaitu hanya hal-hal yang dapat diterima oleh akal itulah yang dapat diterima kebenarannya. Hal-hal yang tidak dapat diterima oleh akal, merupakan hal yang tidak benar. Sedangkan pengalaman-pengalaman kejiwaan yang irasional hanya dapat dinilai sebagai hasil lamunan (ilusi) semata-mata. Selain perhatian yang terlalu dikonsentrasikan pada hal-hal atau kebutuhan jasmani atau badani, cenderung kearah kehidupan yang materialistis dan positivistis.

Dengan demikian, secara sadar kehidupan manusia tentunya tidak akan pernah luput dalam permikiran yang bersifat rasional, seperti halnya yang ditempuh kehidupan para remaja yang hanya mementingkan terhadap kesenangan semata tanpa memikirkan dampak yang akan terjadi. Sehingga hal tersebut menyebabkan kemerosotan moral dalam diri remaja dan akan sangat sulit jika tidak diperkuat dalam ilmu-ilmu keagamaan yang mereka anut dan tentu dibantu oleh orang tua, sekolah, dan lingkungan sekitarnya agar terbentuk moral (akhlak) yang mulia sebagaimana mestinya nilai-nilai tersebut dipraktikkan dalam kehidupan sehari-harinya.

E. Upaya Penanggulangan Kenakalan dalam Kehidupan Remaja

Menurut M. Arifin penanggulangan kenakalan remaja dapat dibagi dalam pencengahan yang bersifat umum dan pencegahan yang bersifat khusus yakni sebagai berikut:

1. Ikhtiar Pencegahan yang Bersifat Umum

a. Usaha pembinaan pribadi remaja sejak masih dalam kandungan malalui ibunya.
b. Setelah lahir, anak-anak perlu diasuh dan dididik dalam suasana yang stabil, menggembirakan, serta optimisme.
c. Pendidikan dalam lingkungan sekolah, sekolah sebagai lingkungan kenakalan dua sebagai tempat pembentukan anak didik memegang peranan penting dalam mental, agama pengetahuan, dan keterampilan anak-anak didik. Kesalahan dan kekurangan-kekurangan dalam tubuh sekolah sebagai tempat mendidik bisa menyebabkan adanya peluang untuk timbulnya kenakalan remaja.
d. Pendidikan di luar sekolah dan rumah tangga. Dalam rangka mencegah atau mengurangi kenakalan remaja akibat penggunaan waktu yang salah, maka pendidikan di luar instansi tersebut mutlak perlu ditinggalkan.
e. Perbaikan lingkungan dan kondisi sosial.

2. Usaha-usaha Pencegahan yang Bersifat Khusus

Untuk menjamin ketertiban umum, khususnya di kalangan remaja perlu diusahakan kegiatan-kegiatan pencegahan yang bersifat khusus:

a. Pengawasan.
b. Bimbingan dan penyuluhan secara intensif terhadap orang tua dan para remaja agar orang tua dapat membimbing dan mendidik anak-anak-anaknya secara sungguh-sungguh dan tepat agar para remaja

tetap bertingkah laku yang wajar.

c. Pendekatan-pendekatan khusus terhadap remaja yang sudah menunjukkan gejala-gejala kenakalan perlu dilakukan sedini mungkin. Sedangkan tindakan represif terhadap remaja nakal perlu dilakukan pada saat tertentu oleh instansi kepolisian bersama peradilan yang ada.

Jadi tindakan represif ini harus bersifat pedagogis, bukan bersifat "pelanggaran" ataupun "kejahatan". Semua usaha penanggulangan tersebut hendaknya didasarkan atas sikap dan pendangan bahwa remaja adalah hamba Allah yang masih dalam proses perkembangan atau pertumbuhan menuju kematangan pribadinya yang membutuhkan bimbingan dari orang dewasa yang bertanggung jawab. Seperti halnya menurut Zakiyah Daradjat, faktor-faktor terjadinya kenakalan remaja perlu mendapat penanggulangan sedini mungkin dari semua pihak, terutama orang tua, karena orang tua merupakan basis terdepan yang paling dapat mewarnai perilaku anak. Untuk itu, suami-istri harus bekerja sama sebagai mitra dalam menanggulangi kenakalan remaja dalam segi pendidikan agama.

Dengan demikian, pendidikan agama harus dimulai dari dalam rumah tangga, sejak si anak masih kecil. Kadang-kadang orang menyayangkan bahwa pendidikan agama itu terbatas kepada ibadah, sembahyang, puasa, mengaji, dan sebagainya. Padahal pendidikan agama harus mencakup keseluruhan hidup dan menjadi pengendali dalam segala tindakan. Karena bagi orang yang menyangka bahwa agama itu sempit, maka pendidikan agama anak dicukupkannya saja dengan memanggil guru mengaji ke rumah, atau menyuruh anaknya pergi belajar mengaji ke sekolah atau ke

tempat-tempat kursus lainnya. Padahal yang terpenting dalam pembinaan jiwa agama dalah keluarga dan harus terjadi melalui pengalaman hidup si anak dalam keluarga.

F. Penutup

Dari pemaparan di atas kaitannya dengan fenomena kerusakan moral dalam kehidupan remaja, dapat disimpulkan bahwa pada dasarnya kehidupan remaja ialah awal dari proses menuju kedewasaan baik dalam tingkah laku, maupun pemikiran. Namun, yang sangat disayangkan, banyak penyimpangan-penyimpangan yang dilakukan oleh remaja yang bersifat negatif akibat dari pergaulan bebas, sehingga kebanyakan dari mereka mengonsumsi obat-obatan, minuman, narkoba, dan bahkan seks. Hal ini mereka hanya memikirkan terhadap keesenangan semata tanpa memikirkan dampaknya. Di sisi lain, perkembangan teknologi juga memicu, mendorong, atau memudahkan kesenangan mereka tersebut. Atas dasar itu, faktor yang menjadikan hal tersebut yang banyak beranggapan karena kurangnya kasih sayang orang tua atau kurangnya didikan orang tua yang bersifat agama, dan juga sekolah dan lingkungan sekitarnya, sehingga remaja sangat mudah dan tidak segan-segan melakukan hal-hal yang bersifat negatif.

Daftar Pustaka

Arif, M. *Pedoman Pelaksanaan Bimbingan dan Penyuluhan Agama.* Jakarta: Golden Te Rayom Press, 1994.

Azizi, A. Qodri. *Pendidikan Agama untuk Membangun Etika Sosial, Mendidik Anak Sukses Masa Depan: Pandai dan Bermanfaat.* Semarang: Aneka Ilmu, 2003.

az-Za'balawi, M. Sayyid Muhammad. *Pendidikan Remaja: antara Islam dan Ilmu Jawa.* Jakarta: Gema Insani Press, 2007.

Dardjat, Zakiah. *Kesehatan Mental.* Jakarta: Gunung Agung, 1993.

Farida. "Pergaulan Bebas dan Hamil Pranikah." *Jurnal Analisa*, Vol. XVI, No. 01, Januari-Juni 2009.

Gunarsa, Singgih D. & Yulia Singgih D. Gunarsa. *Psikologi Perkembangan Anak dan Remaja*. Jakarta: Gunung Mulia, 2008.

Hadiwardono, Al-Purwa. *Moral dan Masalahnya*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Iskarim, Mochammad. "Dekadensi Moral di Kalangan Pelajar: Revitalisasi Strategi PAI dalam Menumbuhkan Moralitas Generasi Bangsa." *Jurnal Edukasia Islamika*, Vol. 1, No. 1, Desember 2016/1438.

Mujiono. "Manusia Berkualitas Menurut al-Qur'an." *Jurnal Hermeneutika,* Vol. 7, No. 2, November 2013.

Mukhtar. *Desain Pembelajaran Pendidikan Agama Islam*. Jakarta: Musaka Gakiza, 2003.

Muthohar, Sofa. "Antisipasi Degradasi Moral di Era Global." *Jurnal Pendidikan Islam,* Vol. 7, No. 2, Oktober 2013.

OFM, Yustinus Semium. *Teori Kepribadian dan Terapi Psikoanalitik Freud.* Yogyakarta: Kanisius, 2006.

Qolbiyyah, Shofwatal. "Kenakalan Remaja: Analisis tentang Faktor Penyebab dan Solusinya dalam Perspektif Pendidikan Agama Islam." *Jurnal Sumbula,* Vol. 2. No. 1, Januari-Juni 2017.

Manusia dalam Perspektif Filsafat Barat

Muhammad Taufik

A. Pendahuluan

Ada banyak misteri yang melingkupi manusia, yang manusia itu sendiri mengalami tantangan dan kesulitan tersendiri untuk menyingkap semuanya. Manusia itu juga makhluk super yang unik. Sehingga perlu banyak cabang ilmu untuk mempelajari dan memahaminya. Salah satu bidang kajian filsafat yang mempelajarinya secara khusus itu adalah filsafat manusia, karena itulah muncul kajian filsafat tentang manusia dengan tujuan besar mempelajari dan memahami manusia dengan pendekatan filsafat. Karena itu juga ada pembedaan yang jelas antara filsafat manusia dengan antropologi. Filsafat manusia yang merupakan cabang ilmu filsafat yang membahas mengenai makna menjadi manusia. Filsafat manusia menjadikan manusia sebagai objek studinya. Dalam cabang ilmu filsafat ini manusia akan mengajukan pertanyaan mengenai diri mereka sebagai manusia. Berbeda dengan antropologi yang merupakan ilmu tentang manusia, yaitu dengan melakukan kajian terhadap manusia, antropologi mengedepakan dua konsep penting, yaitu holistik dan komparatif. Oleh karena itu,

kajian antropologi sangat memperhatikan aspek sejarah dan penjelasan menyeluruh untuk menggambarkan manusia melalui pengetahuan ilmu sosial.

Di dalam dunia kehidupan khususnya dalam pendidikan, konsep manusia sangat penting, artinya di dalam suatu sistem pemikiran dan di dalam kerangka berpikir dari seorang pemikir. Sebab ia termasuk bagian dari pandangan hidup. Karena itu, meskipun manusia tetap diakui sebagai misteri yang tidak pernah dapat dimengerti secara tuntas, keinginan untuk mengetahui hakikatnya ternyata tidak pernah berhenti. Konsep manusia penting bukan demi pengetahuan akan manusia itu saja, tetapi yang lebih penting adalah karena ia merupakan syarat bagi pembenaran kritis dan landasan yang aman bagi pengetahuan-pengetahuan manusia, demikian menurut R.G. Collingwood, sebagaimana dikutip Yasir Nasution.[1]

Manusia adalah makhluk yang serba ingin tahu pada mulanya mengenai dirinya sendiri dan akhirnya disadari bahwa dirinya terdiri dari dua unsur, yaitu rohani dan jasmani. Manusia juga merupakan makhluk yang cerdas atau bijaksana sehingga dapat berpikir, memahami dan mencipta dengan bertanya. Manusia adalah makhluk yang bertanya, dari semula sudah berpikir filosofis sejak masa pertumbuhannnya dari masa anak-anak. Seorang anak mempertanyakan sesuatu, darimana asalnya dan kemana tujuannya. Manusia sungguh makhluk yang bertanya, bahkan ia mempertanyakan dirinya sendiri, keberadaannya dan dunia seluruhnya. Hewan tidak mampu berbuat demikian, dan itulah salah satu alasan mengapa manusia

---

[1] Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002), 1.

manusia menjulang tinggi di atas bintang.[2]

Bila melihat manusia dalam sejarahnya, banyak ahli sejarah dan peneliti memberikan penjelasan tentang manusia. Penelitian tentang manusia yang paling populer adalah teori evolusi Charles Robert Darwin (1808-1882). Dipandang dari ilmu biologi manusia hanya merupakan sebagian kecil dari makhluk yang hidup di muka bumi ini. Karena di dunia ini banyak sekali jenis makhluk, seperti yang dikemukakan oleh Darwin manusia merupakan hasil dari proses evolusi biologi. Sebelum manusia ada di bumi ini yang menghuni bumi awalnya makhluk yang memili satu sel yang sederhana seperti protozoa.[3]

Gambaran pokok yang tampak ialah evolusi tidak dapat dibayangkan lagi seperti garis lurus yang membujur, melainkan suatu jaringan cabang-cabang penelitian mengenai hubungan antara manusia dan kera yang mirip dengan manusia, antara kuda dan pendahulunya yang kini sudah lenyap. Kemudian, filsuf menarik kesimpulan-kesimpulan metafisis yang agak berkepanjangan, tetapi ditolak oleh para ahli.[4]

B. Tentang Manusia

Manusia dalam bahasa Inggris disebut *man*, arti dasar dari kata ini tidak jelas tetapi pada dasarnya dapat dikaitkan dengan *mens* (bahasa Latin) yang berarti ada yang berpikir.

---

[2] P.A. Van Der Weij, *Filsuf-filsuf Besar Tentang Manusia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama), 6-7.

[3] Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta. 2009), 49.

[4] C.A. Van Peursen, *Orientasi di Alam Filsafat*, terj. Dick Hartoko (Jakarta: Gramedia, 1988), 199.

Manusia dikenal dengan sebutan *homo* dalam bahasa Latin, yang artinya orang yang dilahirkan di atas bumi. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* manusia diartikan sebagai makhluk yang berakal budi (mampu mengusai makhluk yang lain).[5] Manusia dapat diartikan berbeda-beda, bisa dipahami secara biologis, rohani, dan istilah kebudayaan, atau secara campuran. Secara biologis, manusia diklasifikasikan sebagai *Homo sapiens*, yaitu spesies primata dari golongan mamalia yang dilengkapi otak berkemampuan tinggi. Dalam hal kerohanian, manusia dijelaskan menggunakan konsep jiwa yang bervariasi di mana, dalam agama, dimengerti dalam hubungannya dengan kekuatan ketuhanan atau makhluk hidup; dalam mitos, mereka juga seringkali dibandingkan dengan ras lain.

Yang jelas, manusia adalah makhluk ciptaan Tuhan yang paling sempurna dibandingkan dengan makhluk lainnya. Karena manusia mempunyai akal dan pikiran untuk berfikir secara logis dan dinamis, dan bisa membatasi diri dengan perbuatan yang tidak dilakukan, dan kita bisa memilih perbuatan mana yang baik (positif) atau buruk (negatif) buat diri kita sendiri. Bukan hanya itu saja pengertian manusia secara umum adalah manusia sebagai makhluk pribadi dan makhluk sosial. Karena bukan hanya diri sendiri saja tetapi manusia perlu bantuan dari orang lain. Maka dari itu, manusia adalah makhluk pribadi sekaligus makhluk sosial.

Tiga tahun menjelang wafatnya Emile Durkhaem menulis sebuah karangan yang berjudul sifat serba dua kodrat dan kondisi-kondisi sosial. Ia menyatakan dengan tegas bahwa masyarakat dan individu tidak merupakan

---

[5] Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), 558.

dua wilayah yang terpisah dan berlainan. Namun, kesatuan mereka tidak membenarkan kesimpulan bahwa entah masyarakat bertepatan dengan individu atau individu bertepatan dengan masyarakat. Kalau ini dikatakan, entah sosialitas manusia atau individualitasnya hanya menjadi ilusi saja. Pernyataan masyarakat dan individu satu adanya harus didamaikan dengan pengalaman eksistensial tentang sifat serba dua yang dialami oleh semua orang.[6]

Manusia sebagai makhluk individu, bila dikaji arti kata *individu* berasal dari bahasa Latin, *individuum,* yang berarti tak terbagi. Kata *individu* merupakan sebutan yang dipakai untuk menyatakan satu kesatuan yang paling kecil dan terbatas. Kata *individu* bukan berarti manusia secara keseluruhan yang tidak bisa dibagi, melainkan sebagai kesatuan terbatas, yaitu perseorangan manusia.[7]

Sebagai makhluk individu, manusia memiliki perbedaan dengan manusia lain dalam salah satu atau beberapa segi meliputi bio-psiko-sosio dan spiritual. Manusia dipandang sebagai individu yang bersifat holistik dan humanistik yang dalam kehidupannya selalu berinteraksi dengan lingkungan, baik internal maupun eksternal yang akan berpengaruh terhadap status kesehatannya, asuhan atau pelayanan keperawatan. Asuhanatau pelayanan keperawatan merupakan praktik atau tindakan keperawatan mandiri yang diberikan karena adanya ketidak mampuan manusia dalam memenuhi kebutuhannya.

---

[6] K. J. Veeger, *Realitas Soasial Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1990), 134.

[7] Herimanto Winamo, *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar* (Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2011), 41.

Manusia memang merupakan makhluk bio-psiko-sosio-spiritual yang unik dan utuh dalam arti merupakan satu kesatuan utuh dari aspek jasmani dan rohani dan unik karena mempunyai berbagai macam kebutuhan sesuai dengan tingkatan perkembangannya. Profesi kepe-rawatan juga mempunyai konsep tentang manusia yang memandang dan meyakini manusia sebagai sebagai sistem, adaptif, dan sebagai makhluk yang holistik, manusia dipandang sebagai individu. Secara kodrat, manusia merupakan makhluk monodualistis, artinya selain sebagai makhluk individu, manusia juga berperan sebagai makhluk sosial. Sebagai makhluk sosial, manusia dituntut untuk mampu bekerja sama dengan orang lain sehingga tercipta sebuah kehidupan yang damai. Tanpa bantuan manusia lainnya, manusia tidak mungkin bisa berjalan dengan tegak.

Manusia disebut sebagai makhluk sosial sudah menjadi kesepakatan masyarakat umum tentang definisi manusia. Manusia dikatakan sebagai makhluk sosial, karena tidak ada satupun manusia yang mampu hidup sendiri tanpa bantuan orang lain atau bahkan bantuan makhluk hidup lainnya. Yang dimaksud makhluk lainnya, umpamanya manusia butuh anjing sebagai penjaga rumah, sapi atau kerbau untuk membajak sawah dan contoh lainnya. Oleh sebab itu, manusia dalam kehidupan sehari-harinya mau tidak mau mesti melakukan interaksi dengan orang lain maupun makhluk hidup lainnya.

Manusia sebagai makhluk sosial juga bisa bermakna manusia berinteraksi dan membutuhkan bantuan orang lain, manusia bisa makan menggunakan tangan, bisa berkomunikasi atau bicara, dan bisa mengembangkan seluruh potensi kemanusiaannya. Seseorang memiliki sikap sosial apabila ia memperhatikan atau berbuat baik terhadap orang

lain. Oleh karenanya, sikap sosial merupakan beberapa tindakan menuju kebaikan terhadap sesamanya. Selain itu, manusia dikatakan sebagai mahkluk sosial karena pada diri manusia ada dorongan untuk berinteraksi dengan orang lain. Manusia memiliki kebutuhan mencari kawan. Kebutuhan untuk berteman dengan orang lain, sering kali didasarkan pada kepentingan bersama.

Dalam hidup bersama dengan sesamanya (bermasyarakat) setiap individu menempati kedudukan (status) tertentu. Di samping itu, setiap individu mempunyai dunia dan tujuan hidupnya masing-masing, mereka juga mempunyai dunia bersama dan tujuan hidup bersama dengan sesamanya. Selain adanya kesadaran diri, terdapat pula kesadaran sosial pada manusia. Melalui hidup dengan sesamanyalah manusia akan dapat mengukuhkan eksistensinya. Sehubungan dengan ini, Aristoteles menyebut manusia sebagai makhluk sosial atau makhluk bermasyarakat,[8] sehingga manusia dapat dikatakan sebagai makhluk sosial dengan beberapa alasan, yaitu:

1. Ada dorongan untuk berinteraksi.
2. Manusia tunduk pada aturan norma sosial.
3. Manusia memiliki kebutuhan untuk berinteraksi dengan satu sama lain.
4. Potensi manusia akan benar-benar berkembang apabila ia hidup di tengah-tengah manusia.

Telah berabad-abad konsep manusia sebagai makhluk sosial itu ada yang menitik beratkan pada pengaruh masyarakat yang berkuasa kepada individu. Dimana memiliki

---

[8] Ernest Cassirer, *An Essay on Man*, terj. Alois A. Nugroho (Jakarta: Gramedia, 1987).

unsur-unsur keharusan biologis, yang terdiri dari: dorongan untuk makan, dorongan untuk mempertahankan diri, dorongan untuk melangsungkan jenis (keturunan). Ciri-ciri manusia sebagai makhluk sosial: suka bergaul, suka bekerja sama, hidup berkelompok, memiliki kepedulian terhadap orang lain, tidak bisa hidup sendiri

Manusia juga merupakan makhluk yang berpikir dan memiliki rasa ingin tahu akan relaitas. Rasa ingin tahu inilah yang membuat manusia untuk mengenal, memahami, dan menjelaskan segala realitas alam dan seisinya. Berpikir itu merupakan aktivitas positif, karena dengan aktivitas berpikir tersebut manusia berusaha untuk memecahkan berbagai macam masalah atau persoalan yang dihadapinya, serta berusaha untuk memahami masalah itu sendiri, ini semua menyebabkan manusia mendapatkan pengetahuan yang baik. Pengetahuan yang diperoleh pada awalnya hanya melingkupi pengamatan terhadap gejala alam yang ada di sekelilingnya, kemudian berkembang lebih luas seiring semakin bertambahnya dengan pengetahuan yang diperoleh dari hasil pemikirannya untuk mengenal sesuatu, tentu saja setelah manusia berusaha keras mencari tahu apa yang ingin diketahuinya tersebut.

Manusia sebagai makhluk berakal dan berbudi pekerti, bahwa manusia itu mempunyai akal dan budi yang merupakan kelebihan utamanya. Akal digunakan untuk berpikir agar menjadi berbudi. Dengan akal dan pikiran manusia dapat menerima dan mengembangkan ilmu pengetahuan. Kemuliaan manusia tidak terlepas dari akal dan perasaan yang fungsinya tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Terkadang manusia mempunyai rasa sekaligus berpikir. Berbagai ungkapan emosi berupa sedih, kecewa, takut, dan khawatir

dapat mempengaruhi kegiatan berpikir seseorang.[9] Manusia dapat membuat keputusan, mengambil pelajaran yang terjadi dalam kehidupan, serta dapat mempertimbangkan baik buruknya segala hal yang akan mempengaruhi segala tindakan yang akan dilakukannya.

Manusia memiliki kekhasan yang tidak dimiliki oleh makhluk yang lain, karena itu ia berbeda. Manusia berbeda dengan makhluk hidup lainnya karena manusia mempunyai akal budi dan kemauan yang kuat, yang itu tidak dimiliki oleh makhluk lain. Dengan akal budi dan kemauan yang kuat, manusia dapat menjadi makhluk yang lebih dari makhluk lainnya. Kelebihannya itu bahkan tidak tertandingi, karena manusia mampu menciptakan peradaban yang tinggi dan menciptakan inovasi teknologi sangat tinggi pula. Manusia mempunyai karakter yang spesifik, memiliki rasa selalu ingin tahu yang tidak pernah berakhir, dan setelah memperoleh pengetahuan tentang sesuatu, maka segera kepuasannya disusul lagi dengan keinginan untuk lebih ingin tahu lagi tentang semua hal, tentang dirinya, alam (kosmos), Tuhan dan semua hal lainnya.

Manusia dikaruniakan oleh Tuhan akal untuk berpikir agar dapat difungsikan sebagimana mestinya. Sebagai makhluk berpikir tersebut, manusia dibekali hasrat yang kuat selalu ingin tahu, tentang benda-benda yang ada dan peristiwa-peristiwa yang terjadi di sekelilingnya, termasuk ingin tahu hal-hal yang besar maupun yang kecil. Dorongan rasa ingin tahu dan usaha untuk memahami dan memecahkan berbagai persoalan yang melingkupinya, manusia mau

---

[9] Moh. Makin Baharuddin, *Pendidikan Humanistik: Konsep, Teori, dan Aplikasi Praktis dalam Dunia Pendidikan* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007).

tidak mau harus memiliki dan menguasai ilmu pengetahuan. Keingintahuan yang makin meningkat menyebabkan pengetahuan dan daya pikirnya juga makin berkembang secara aktif dan meluas. Akhinya tidak hanya terbatas pada objek yang dapat diamati dengan pancaindra saja, tetapi semua aspek, termasuk bagaimana bertindak yang baik dan menjauhi tindakan buruk.

Sifat rasa ingin tahu yang sangat besar yang dimiliki manusia biasanya timbul ketika manusia dihadapkan pada suatu masalah. Masalah yang menyangkut hidup manusia telah ada sejak permulaan kehidupan manusia. Masalah tersebut misalnya munculnya wabah penyakit, bencana alam, kelaparan. Ketika muncul hal tersebut maka dengan akal dan pikirannya manusia mulai berpikir dan berusaha untuk mencari penyebabnya. Babak baru ilmu pengetahuan dimulai sejak lahirnya kebudayaan Yunani, sejak itu urusan ilmu pengetahuan mulai bergeser dari mitos ke logos, dari yang berbau tahayul yang berdasarkan kepercayaan turun temurun tanpa dasar rasio ke hal yang bersifat rasional dan bisa dibuktikan kebenarannya secara fakta ilmiah.

Fungsi akal bagi manusia adalah untuk berpikir, kemampuan berpikir manusia mengingat kembali apa yang telah diketahui sebagai tugas dasarnya untuk memecahkan masalah-masalah dan akhirnya membentuk tingkah laku.

1. Dengan akal dan budi yang dimiliki manusia akan dapat memanfaatkan alam untuk memenuhi kebutuhannya baik yang bersifat primer maupun yang bersifat sekunder.
2. Dengan akal dan budi yang dimiliki itu manusia dapat menciptakan sesuatu baik berupa barang yang berwujud benda (material) maupun yang tidak ber-

wujud benda (imaterial).

3. Dengan akal dan budi tersebut manusia memiliki daya, cipta, rasa dan karsa sehingga manusia mempunyai kemampuan untuk menciptakan sesuatu dan mempunyai keinginan untuk melakukan sesuatu yang dilakukan dengan penuh rasa (keindahan).

Merupakan sebuah fakta bahwa perbedaan terbesar yang dimiliki manusia dibandingkan makhluk hidup lainnya adalah adanya kemampuan berpikir ilmiah. Bukti sejarah peradaban manusia menceritakan bahwa manusia sejak masa pra sejarah hingga masa modern manusia melakukan evolusi pemikiran dari terbelakang hingga memiliki kemajuan teknologi. Sejak zaman Yunani kuno orang telah mementingkan kecerdasan otak ini, melalui perhitungan-perhitungan pemikiran yang logis dan matematis, orang Yunani memerangi cara berpikir yang bersandar pada keajaiban dan otoritas belaka. Akan tetapi, pemikiran ini tidak dengan segera sampai pada arah yang disepakati, karena selama berbad-abad terjadi persoalan antara pembuktian melalu berpikir induktif dan deduktif. Induksi adalah cara mempelajari sesuatu yang bertolak dari hal-hal atau peristiwa khusus untuk menentukan hukum yang umum. Induksi merupakan cara berpikir yang menarik suatu kesimpulan yang bersifat umum dari berbagai kasus yang bersifat individual. Penalaran secara induktif dimulai dengan mengemukakan pernyataan-pernyataan yang mempunyai ruang lingkup yang khas dan terbatas dalam menyusun argumentasi yang diakhiri dengan pernyataan yang bersifat umum.[10] Sedangkan berpikir deduktif adalah

---

[10] Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2005), 48.

proses penalaran untuk menarik kesimpulan berupa prinsip atau sikap yang berlaku khusus berdasarkan atas fakta-fakta yang bersifat umum. Proses penalaran ini disebut deduksi. Kesimpulan deduktif dibentuk dengan cara deduksi. Yakni dimulai dari hal-hal umum, menuku kepada hal-hal yang khusus atau hal-hal yang lebih rendah proses pembentukan kesimpulan deduktif tersebut dapat dimulai dari suatu dalil atau hukum menuju kepada hal-hal yang kongkret.

Aristoteles memberikan identitas manusia sebagai *animal rational.* Kesadaran adalah landasan untuk nalar atau berpikir. Manusia memikirkan segala sesuatu, baik yang dapat diindra maupun yang tidak dapat diindra. Segala sesuatu yang dapat diindra manusia disebut pengalaman atau *experience*, sedangkan segala sesuatu yang tak dapat diindra oleh manusia disebut dunia metafisika *(meta = beyond, metafisika = beyond experience)*. Berpikir tentang *experience* disebut berpikir empirikal, dan berpikir tentang dunia metafisika disebut berpikir transcendental. Berpikir adalah olah otak untuk mengetahui sesuatu yang belum diketahui. Dengan demikian, berpikir semestinya menghasilkan tahu tentang sesuatu, yang jika diakui secara umum menjadi pengetahuan. Proses mengetahui sesuatu itu membutuhkan waktu berpikir, prosesnya dapat berlangsung cepat atau lambat tergantung pada kerumitannya. Lazimnya, cara berpikir untuk mengetahui sesuatu itu adalah dengan mengurai atau merangkai sesuatu yang menghasilkan pengertian dan pengetahuan baru. Kegiatan mengurai atau merangkai sesuatu dalam proses berpikir adalah dua hal yang saling berkaitan.

Otak manusia terdiri dari dua belahan, kiri (*left hemisphere*) dan kanan (*right hemisphere*) yang disambung oleh segumpal serabut yang disebut *corpuss callosum*. Belahan

otak kiri terutama berfungsi untuk berpikir rasional, analitis, berurutan, linier, saintifik, seperti membaca, bahasa dan berhitung. Sedangkan belahan otak kanan berfungsi untuk mengembangkan imajinasi dan kreativitas. Kedua belahan otak tersebut memiliki fungsi, tugas, dan respons berbeda dan harus tumbuh dalam keseimbangan.

Dalam proses menuangkan pikiran, manusia berusaha mengatur segala fakta dan hasil pemikiran dengan cara sedemikian rupa sehingga cara kerja alami otak dilibatkan dari awal, dengan harapan bahwa akan lebih mudah mengingat dan menarik kembali informasi di kemudian hari. Sayangnya, sistem pendidikan modern memiliki kecenderungan untuk memilih keterampilan-keterampilan otak kiri yaitu matematika, bahasa, dan ilmu pengetahuan dari pada seni, musik, dan pengajaran keterampilan berpikir, terutama keterampilan berpikir secara kreatif.

Semua karakteristik manusia yang menggambargkan ketinggian dan keagungan pada dasarnya merupakan akibat dari anugrah akal yang dimilikinya, serta pemanfaatannya untuk kegiatan berpikir, bahkan Tuhan memberikan tugas kekhalifahan (yang terbingkai dalam perintah dan larangan) di muka bumi pada manusia tidak terlepas dari kapasitas akal untuk berpikir, berpengetahuan, serta membuat keputusan untuk melakukan dan atau tidak melakukan yang tanggung jawabnya inheren pada manusia sehingga perlu dimintai pertanggungjawaban.

Kalau berpikir merupakan salah satu ciri penting yang membedakan manusia dengan hewan, sekarang apa yang dimaksud berpikir, apakah setiap penggunaan akal dapat dikategorikan berpikir, ataukah penggunaan akal dengan cara tertentu saja yang disebut berpikir. Para ahli telah mencoba mendefinisikan makna berpikir dengan rumusannya

sendiri-sendiri, namun yang jelas tanpa akal tampaknya kegiatan berpikir tidak mungkin dapat dilakukan, demikian juga pemilikan akal secara fisikal tidak serta merta mengindikasikan kegiata berpikir.

Menurut J.M. Bochenski[11] berpikir adalah perkembangan ide dan konsep, definisi ini tampak sangat sederhana namun substansinya cukup mendalam, berpikir bukanlah kegiatan fisik, namun merupakan kegiatan mental, bila seseorang secara mental sedang mengikatkan diri dengan sesuatu dan sesuatu itu terus berjalan dalam ingatannya, maka orang tersebut bisa dikatakan sedang berpikir. Jika demikian berarti bahwa berpikir merupakan upaya untuk mencapai pengetahuan. Upaya mengikatkan diri dengan sesuatu merupakan upaya untuk menjadikan sesuatu itu ada dalam diri (gambaran mental) seseorang, dan jika itu terjadi tahulah dia, ini berarti bahwa dengan berpikir manusia akan mampu memperoleh pengetahuan, dan dengan pengetahuan itu manusia menjadi lebih mampu untuk melanjutkan tugas kekhalifahannya di muka bumi, serta mampu memposisikan diri lebih tinggi dibandingkan makhluk lainnya.

Partap Sing Mehra mendefinisikan berpikir (pemikiran) dengan mencari sesuatu yang belum diketahui berdasarkan sesuatu yang sudah diketahui.[12] Definisi ini mengindikasikan bahwa suatu kegiatan berpikir baru mungkin terjadi jika akal (pikiran) seseorang telah mengetahui sesuatu, kemudian sesuatu itu dipergunakan untuk mengetahui sesuatu yang lain, sesuatu yang diketahui itu bisa merupakan data,

[11] J. M. Bochenski, *Philosophy: An Introduction* (New York: Harper & Row, 1972), 53-62.

[12] Partap Sing Mehra & Jazir Burhan, *Pengantar Logika Tradisional* (Bandung: Bina Cipta, 1988), 2.

konsep atau sebuah idea, dan hal ini kemudian berkembang atau dikembangkan sehingga diperoleh suatu yang kemudian diketahui atau bisa juga disebut kesimpulan. Dengan demikian, kedua definisi yang dikemukakan ahli tersebut pada dasarnya bersifat saling melengkapi. Berpikir merupakan upaya untuk memperoleh pengetahuan dan dengan pengetahuan tersebut proses berpikir dapat terus berlanjut guna memperoleh pengetahuan yang baru, dan proses itu tidak berhenti selama upaya pencarian pengetahuan terus dilakukan.

Menurut Jujus S. Suriasumantri, berpikir merupakan suatu proses yang membuahkan pengetahuan. Proses ini merupakan serangkaian gerak pemikiran dalam mengikuti jalan pemikiran tertentu yang akhirnya sampai pada sebuah kesimpulan yang berupa pengetahuan. Dengan demikian, berpikir mempunyai gradasi yang berbeda dari berpikir sederhana sampai berpikir yang sulit, dari berpikir hanya untuk mengikatkan subjek dan objek sampai dengan berpikir yang menuntut kesimpulan berdasarkan ikatan tersebut. Sementara itu, Mehra menyatakan bahwa proses berpikir mencakup hal-hal seperti *conception* (pembentukan gagasan), *judgement* (menentukan sesuatu), dan *reasoning* (pertimbangan pemikiran atau penalaran)

Bila seseorang mengatakan bahwa dia sedang berpikir tentang sesuatu, hal ini mungkin berarti bahwa dia sedang membentuk gagasan umum tentang sesuatu, atau sedang menentukan sesuatu, atau sedang mempertimbangkan (mencari argumentasi) berkaitan dengan sesuatu tersebut. Untuk memperoleh gambaran tentang proses berpikir reflektif dalam pemecahan masalah matematika, maka sebelumnya perlu disetarakan beberapa komponen dari proses berpikir reflektif yang ada, yaitu komponen proses ber-

pikir reflektif dari John Dewey.[13] Cakupan proses berpikir sebagaimana disebutkan di atas menggambarkan bentuk substansi pencapaian kesimpulan, dalam setiap cakupan terbentang suatu proses (urutan) berpikir tertentu sesuai dengan substansinya. Menurut John Dewey proses berpikir mempunyai urutan-urutan sebagai berikut:

1. Timbul rasa sulit, baik dalam bentuk adaptasi terhadap alat, sulit mengenai sifat, ataupun dalam menerangkan hal-hal yang muncul secara tiba-tiba.
2. Kemudian rasa sulit tersebut diberi definisi dalam bentuk permasalahan.
3. Timbul suatu kemungkinan pemecahan yang berupa reka-reka, hipotesa, inferensi atau teori.
4. Ide-ide pemecahan diuraikan secara rasional melalui pembentukan implikasi dengan jalan mengumpulkan bukti-bukti (data).
5. Menguatkan pembuktian tentang ide-ide di atas dan menyimpulkannya baik melalui keterangan-keterangan ataupun percobaan-percobaan.

Urutan langkah (proses) berpikir seperti tersebut di atas lebih menggambarkan suatu cara berpikir ilmiah, yang pada dasarnya merupakan gradasi tertentu disamping berpikir biasa yang sederhana serta berpikir radikal filsufis, namun urutan tersebut dapat membantu bagaimana seseorang berpikir dengan cara yang benar, baik untuk hal-hal yang sederhana dan konkret maupun hal-hal yang rumit dan abstrak, dan semua ini dipengaruhi oleh pengetahuan yang dimiliki oleh orang yang berpikir tersebut.

---

[13] John Dewey, *How We Think: A Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Educative Process* (Boston: Houghton-Mifflin, 1998).

Secara spesifik dalam pandangan filsafat, manusia merupakan mahkluk yang mempunyai keunikan tersendiri, namun diantara manusia satu dan manusia lainnya memiliki keunikan berbeda-beda. Bahkan orang kembar identik sekalipun pasti mempunyai perbedaan, mulai dari tanda fisik, ideologi, pemahaman, keyakinan dan kepentingan serta lainnya. Oleh karena itu, ahli filsafat mengelompokkan manusia dengan lainnya sesuai kemampuan yang dimilikinya, yang terdiri dari:

1. Manusia adalah *homo sapien*, artinya manusia yang memiliki akal budi.
2. Manusia adalah *animal rational*, artinya binatang yang berpikir.
3. Manusia adalah *homo laquen*, yakni makhluk yang pandai menciptakan bahasa dan menjelmakan pikirannya lewat suatu kata-kata yang tersusun.
4. Manusia adalah *homo faber*, artinya makhluk yang terampil yang dapat membuat sebuah perkakas.
6. Manusia adalah *zoon politicon*, artinya makhluk yang pandai bergaul, bekerja sama dengan orang lain untuk memenuhi kebutuhan hidupnya.
7. Manusia adalah *homo economicus*, artinya makhluk yang tunduk pada prinsip-prinsip ekonomi dan bersifat ekonomis.
8. Manusia adalah *homo religious,* artinya makhluk yang beragama.

C. Manusia dalam Perspektif Filsafat Barat

Sebelum menjelaskan manusia dalam teori Barat, perlu dijelaskan lebih dulu yang dimaksud dengan "Barat" dalam

rangka memudahkan pemahaman kerangka epistemologis. Barat adalah istilah untuk merujuk sebuah peradaban (*Western civilization*) yang dipimpin oleh Amerika Serikat (AS) dan negara-negara Eropa Barat, seperti Perancis, Jerman, Inggris, dan lainnya, terutama dalam hal pemikiran (filsafat), perkembangan ilmu pengetahuan (sains), politik, ekonomi dan seni. Peradaban ini berasas pada pemikiran Yunani Kuno (filsafat), Romawi (undang-undang kenegaraan), dan tradisi (budaya) keagamaan Kristen-Yahudi Barat yang berkembang setelah zaman modern (*enlightenment*).

Kebudayaan Barat yang lazim dikenal sebagai *Western culture* adalah himpunan sastra, sains, politik, dan prinsip-prinsip artistik dan filosofi yang membedakannya dari peradaban lain. Sebagian besar rangkaian tradisi dan pengetahuan tersebut umumnya telah dikumpulkan dalam kanon Barat. Istilah ini juga telah dihubungkan dengan negara-negara yang sejarahnya amat dipengaruhi oleh imigrasi atau kolonisasi orang-orang Eropa, seperti negara-negara di benua Amerika dan Australia, dan tidak terbatas hanya oleh imigran dari Eropa Barat. Eropa Tengah juga dianggap sebagai penyumbang unsur-unsur asli dari kebudayaan Barat.

Pikiran masyarakat Barat yang cenderung menekankan dunia objektif daripada rasa, sehingga hasil pola pikir dan membuahkan sains dan teknologi. Filsafat Barat telah dipusatkan kepada dunia rasio. Oleh sebab itu, pengetahuan mempunyai dasar empiris yang kuat. Sikap aktif dan rasional di dunia Barat lebih unggul dibandingkan dengan pandangan hidup tradisional, baik filsafat maupun agama yang terkesan mengalami kemunduran. Cara berpikir dan hidup orang Barat lebih terpikat oleh kemajuan material, sehingga tidak cocok dengan cara berpikir untuk meninjau

makna dunia dan makna hidup. Barat hidup dalam dunia teknis dan ilmiah, maka filsafat tradisional dan agama hanya muncul sebagai sistemik ide-ide abstrak tanpa ada hubungannya dengan kenyataan dan praktik hidup.[14]

Teori evolusi yang merupakan produk dari pemikiran Barat menyatakan bahwa semua makhluk hidup yang beraneka ragam berasal dari satu nenek moyang yang sama. Menurut teori ini, kemunculan makhluk hidup yang begitu beragam terjadi melalui variasi-variasi kecil dan bertahap dalam rentang waktu yang sangat lama. Teori ini menyatakan bahwa awalnya makhluk hidup bersel satu terbentuk. Selama ratusan juta tahun kemudian, makhluk bersel satu ini berubah menjadi ikan dan hewan invertebrata (tak bertulang belakang) yang hidup di laut. Ikan-ikan ini kemudian diduga muncul ke daratan dan berubah menjadi reptil. Dongeng ini pun terus berlanjut, dan seterusnya sampai pada pernyataan bahawa burung dan mamalia berevolusi dari reptil. Seandainya pendapat ini benar, mestinya terdapat sejumlah besar spesies peralihan (juga disebut sebagai spesies antara atau spesies mata rantai) yang menghubungkan satu spesies dengan spesies yang lain yang menjadi nenek moyangnya. Misalnya, jika reptil benar-benar telah ber-evolusi menjadi burung, maka makhluk separuh-burung separuh-reptil dengan jumlah berlimpah mestinya pernah hidup di masa lalu. Di samping itu, makhluk peralihan ini mestinya memiliki organ dengan bentuk yang belum sempurna atau tidak lengkap. Darwin menamakan makhluk dugaan ini sebagai bentuk-bentuk peralihan antara. Skenario evolusi juga mengatakan bahawa ikan, yang berevolusi dari invertebrata, di

[14] M. M. Soelaeman, Ilmu Budaya Dasar: Suatu Pengantar (Bandung: PT. Refika Aditama, 1987), 50-51.

kemudian hari merubah diri mereka sendiri menjadi amfibi yang dapat hidup di darat (amfibi adalah hewan yang dapat hidup di darat dan di air, seperti katak). Tapi, skenario ini tidak memiliki bukti dan tidak ada satu fosil pun yang menunjukkan makhluk separuh ikan separuh amfibi pernah ada. Di saat mengemukakan teori ini, ia tidak dapat menunjukkan bukti-bukti fosil bentuk peralihan ini.

Harold H. Titus menyatakan bahwa untuk memahami apakah evolusi itu, harus menjauhkan diri dari kesalahan tafsiran yang sering terjadi. *Pertama*, teori evolusi tidak berarti semua yang hidup mengarah pada manusia. Teori evolusi tidak berarti manusia berasal dari monyet atau monyet yang lebih sempurna. Manusia mempunyai asal-usul yang panjang yang bisa ditelusuri sampai jenis manusia purba. *Kedua*, teori evolusi tidak sama dengan Darwinisme. Darwinisme merupakan satu penjelasan bagaimana satu jenis muncul dari satu jenis yang lain. Sehingga ada juga ilmuan yang memang tidak setuju dengan pendapat Darwin. *Ketiga*, teori evolusi bukannya keterangan tentang watak dan asli dari kehidupan itu sendiri. Teori evolusi adalah interpretasi tentang suatu proses atau interpretasi deskriptif tentang bagaimana suatu jenis menjelma dari jenis yang lain. *Keempat*, teori evolusi tidak seharusnya tidak mengingkari agama atau kepercayaan kepada Tuhan.[15]

Dilihat dari segi sejarah, yang menarik ialah perluasan ajaran Darwin itu di seluruh kehidupan ekonomi. Menurutnya kuasa yang mendorong evolusi adalah semacam ekonomi biologis dalam dunia yang berkompetisi bebas. Teorinya membawa konsekuensi-konsekuensi yang luas

---

[15] Harold H Titus, et.al., *Persoalan-persoalan Filsafat,* terj. M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 37-39.

kepada liberalisme tradisional. Karl Marx misalnya, dipengaruhi oleh pemikiran Darwin. Banyak orang memandang bahwa evolusi membenarkan adanya kepercayaan kepada tujuan kosmis. Konsepsi organisme dipandang sebagai kunci, baik bagi keterangan ilmiah, maupun keterangan filsafat terhadap hukum alam, sehingga pemikiran atomis abad ke-18 dipandang telah ketinggalan zaman. Demikian biologi telah menjadikan orang memerangi pandangan mekanis terhadap dunia ini.[16]

Guna memahami lebih jauh siapa itu manusia, berikut ini beberapa definisi manusia menurut para filsuf terkemuka:

1. Plato (427-348 SM). Dalam pandangan Plato, manusia dilihat secara dualistik yaitu unsur jasad dan unsur jiwa, jasad akan musnah sedangkan jiwa tidak, jiwa mempunyai tiga fungsi (kekuatan), yaitu *logystikon* (berpikir atau rasional), *thymoeides* (keberanian), dan *epithymetikon* (keinginan)
2. Aristoteles (384-322 SM). Manusia itu adalah hewan yang berakal sehat, yang mengeluarkan pendapatnya, yang berbicara berdasarkan akal pikirannya. Manusia itu adalah hewan yang berpolitik (*zoon politicon* atau *political animal*), hewan yang membangun masyarakat di atas famili-famili menjadi pengelompokan impersonal dari pada kampung dan negara.
3. Ibnu Sina (980-1037 M). Manusia adalah makhluk yang memiliki kesanggupan: 1) makan, 2) tumbuh, 3) berkembang biak, 4) pengamatan hal-hal yang

---

[16] Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 87.

istimewa, 5) pergerakan di bawah kekuasaan, 6) ketahuan (pengetahuan tentang) hal-hal yang umum, dan 7) kehendak bebas. Menurutnya, tumbuhan hanya mempunyai kesanggupan 1, 2, dan 3, serta hewan mempunyai kesanggupan 1, 2, 3, 4, dan 5.

4. Ibnu Khaldun (1332-1406). Manusia adalah hewan dengan kesanggupan berpikir, kesanggupan ini merupakan sumber dari kesempurnaan dan puncak dari segala kemuliaan (ketinggian) di atas makhluk-makhluk lain.
5. Ibnu Miskawaih menyatakan bahwa manusia adalah makhluk yang mempunyai kekuatan-kekuatan, yaitu 1) *al-quwwatul aqliyah* (kekuatan berpikir atau akal), 2) *al-quwwatul godhbiyyah* (marah), 3) *al-quwwatu syahwiyah* (syahwat).

D. Hakikat Manusia Menurut Aliran Filsafat

Banyak pandangan tentang hakikat manusia dari filsafat, dan aliran filsafat yang memberikan konsepnya. Dalam sudut pandang filsafat secara umum Bertens mengatakan bila berbicara tentang manusia maka yang tergambar dalam pikiran adalah berbagai macam perspektif, ada yang me-ngatakan manusia adalah hewan rasional (*animal rational*) dan pendapat ini dinyakini oleh para filsuf. Sedangkan yang lain menilai manusia sebagai *animal simbolik* adalah per-nyatakan tersebut dikarenakan manusia mengomunikasikan bahasa melalui simbol-simbol dan manusia menafsirkan simbol-simbol tersebut. Ada yang lain menilai tentang manusia adalah sebagai *homo faber* dimana manusia adalah hewan yang melakukan pekerjaan dan dapat gila terhadap kerja. Manusia memang sebagai makhluk yang aneh

karena di satu pihak ia merupakan makhluk alami, seperti binatang ia memerlukan alam untuk hidup. Di pihak lain ia berhadapan dengan alam sebagai sesuatu yang asing ia harus menyesuaikan alam sesuai dengan kebutuh-kebutuhannya. Manusia dapat disebut sebagai *homo sapiens,* manusia arif memiliki akal budi dan mengungguli mahluk yang lain. Manusai juga dikatakan sebagai *homo faber* hal tersebut karena manusia tukang yang menggunakan alat-alat dan menciptakannya. Salah satu bagian yang lain manusia juga disebut sebagai *homo ludens* (makhluk yang senang bermain). Manusia dalam bermaian memiliki ciri khasnya dalam suatu kebudayaan bersifat *fun*. Di sinipun merupakan kombinasi lucu dan menyenangkan. Permainan dalam sejarahnya juga digunakan untu memikat dewa-dewa dan bahkan ada suatu kebudayaan yang menganggap permainan sebagai ritus suci.[17]

Sementara secara garis besar, sudut pandang aliran filsafat yang mempunyai konsep tentang manusia, di antaranya:

Pertama, monisme, terdiri dari dua kata, yaitu *mono* dan *isme*. *Mono* merupakan awalan dari bahasa Yunani yang berarti satu, misalnya monofag, monokapin, monolog.[18] Sedangkan kata *kebenaran* berasal dari kata *benar* dan berimbuhan ke- dan -an, berarti (a) sesuai sebagaimana adanya (seharusnya); betul; tidak salah: menempuh jalan yang, (b) tidak berat sebelah; adil: keputusan hakim hendaknya, (c) dapat dipercaya (cocok dengan keadaan yang sesungguhnya);

---

[17] Kees Bertens, *Panorama Filsafat Modern* (Jakarta: Teraju, 2005).

[18] Departemen Nasional, *Kamus Basar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 1039.

sah; tidak bohong; sejati;[19] Monisme (*monism*) berasal dari kata Yunani yaitu *monos* (sendiri, tunggal) secara istilah *monisme* adalah suatu paham yang berpendapat bahwa unsur pokok dari segala sesuatu adalah unsur yang bersifat tunggal atau esa. Unsur dasariah ini bisa berupa materi, pikiran, Allah, energi, dan lain-lain. Bagi kaum materialis unsur itu adalah materi, sedang bagi kaum idealis unsur itu roh atau ide. Orang yang mula-mula menggunakan terminologi monisme adalah Christian Wolff (1679-1754). Dalam aliran ini tidak dibedakan antara pikiran dan zat. Mereka hanya berbeda dalam gejala disebabkan proses yang berlainan namun mempunyai subtansi yang sama. Ibarat zat dan energi dalam teori relativitas Einstein, energi hanya merupakan bentuk lain dari zat, dengan kata lain bahwa aliran monisme menyatakan bahwa hanya ada satu kenyataan yang fundamental.

Adapun para filsuf yang menjadi tokoh dalam aliran ini antara lain: Thales (625-545 SM), yang menyatakan bahwa kenyataan yang terdalam adalah satu subtansi, yaitu air. Pendapat ini yang disimpulkan oleh Aristoteles (384-322 SM), yang mengatakan bahwa semuanya itu air. Air yang cair itu merupakan pangkal, pokok, dan dasar (*principle*) segala-galanya. Semua barang terjadi dari air dan semuanya kembali kepada air pula. Bahkan, bumi yang menjadi tempat tinggal manusia di dunia, sebagaian besar terdiri dari air yang terbentang luas di lautan dan di sungai-sungai. Bahkan dalam diri manusiapun, menurut dr. Sagiran, unsur penyusunnya sebagian besar berasal dari air. Tidak heran jika Thales, berkonklusi bahwa segala sesuatu adalah air, karena memang semua makhluk hidup membutuhkan air dan jika

[19] *Ibid*., 170.

tidak ada air maka tidak ada kehidupan.

Sementara itu, Anaximandros (610-547 SM) menyatakan bahwa prinsip dasar alam haruslah dari jenis yang tak terhitung dan tak terbatas yang disebutnya sebagai *apeiron,* yaitu suatu zat yang tak terhingga dan tak terbatas dan tidak dapat dirupakan dan tidak ada persamaannya dengan suatu apapun. Berbeda dengan gurunya Thales, Anaximandros, menyatakan bahwa dasar alam memang satu akan tetapi prinsip dasar tersebut bukanlah dari jenis benda alam seperti air. Karena menurutnya segala yang tampak (benda) terasa dibatasi oleh lawannya seperti panas dibatasi oleh yang dingin. *Aperion* yang dimaksud Anaximandros, oleh orang Islam disebutnya sebagai Allah. Jadi, bisa dikatakan bahwa pendapat Anaximandros yang mengatakan bahwa terbentuknya alam dari jenis yang tak terbatas dan tak terhitung, dibentuk oleh Tuhan Yang Maha Esa.

Anaximenes (585-494 SM), menyatakan bahwa barang yang asal itu mestilah satu yang ada dan tampak (yang dapat diindra). Barang yang asal itu yaitu udara. Udara itu adalah yang satu dan tidak terhingga. Karena udara menjadi sebab segala yang hidup. Jika tidak ada udara maka tidak ada yang hidup. Pikiran ke arah itu barang kali dipengaruhi oleh gurunya Anaximandros, yang pernah menyatakan bahwa jiwa itu serupa dengan udara. Sebagai kesimpulan ajaranya dikatakan bahwa sebagaimana jiwa kita yang tidak lain dari udara, menyatukan tubuh kita. Demikian udara mengikat dunia ini menjadi satu. Sedang filsuf modern yang menganut aliran ini adalah Spinoza yang berpendapat bahwa hanya ada satu substansi yaitu Tuhan. Dalam hal ini Tuhan diidentikkan dengan alam.

Kedua, dualisme (*dualism*) berasal dari kata Latin, yaitu *duo* (dua). Dualisme adalah ajaran yang menyatakan realitas itu terdiri dari dua substansi yang berlainan dan bertolak belakang. Masing-masing substansi bersifat unik dan tidak dapat direduksi, misalnya substansi adikodrati dengan kodrati, Tuhan dengan alam semesta, roh dengan materi, jiwa dengan badan. Ada pula yang mengatakan bahwa dualisme adalah ajaran yang menggabungkan antara idealisme dan materialisme, dengan mengatakan bahwa alam wujud ini terdiri dari dua hakikat sebagai sumber, yaitu hakikat materi dan ruhani.

Dapat dikatakan pula bahwa dualisme adalah paham yang memiliki ajaran bahwa segala sesuatu yang ada, bersumber dari dua hakikat atau substansi yang berdiri sendiri-sendiri. Orang yang pertama kali menggunakan konsep dualisme adalah Thomas Hyde (1700), yang meng-ungkapkan bahwa antara zat dan kesadaran (pikiran) yang berbeda secara subtantif. Jadi, adanya segala sesuatu terdiri dari dua hal yaitu zat dan pikiran. Yang termasuk dalam aliran ini adalah Plato (427-347 SM), yang mengatakan bahwa dunia lahir adalah dunia pengalaman yang selalu berubah-ubah dan berwarna-warni. Semua itu adalah baya-ngan dari dunia idea. Sebagai bayangan, hakikatnya hanya tiruan dari yang asli, yaitu idea. Karenanya, dunia ini berubah-ubah dan bermacam-macam sebab hanyalah merupakan tiruan yang tidak sempurna dari idea yang sifatnya bagi dunia pengalaman. Barang-barang yang ada di dunia ini semua ada contohnya yang ideal di dunia idea sana (dunia idea).

Lebih lanjut, Plato mengakui adanya dua substansi yang masing-masing mandiri dan tidak saling bergantung, yakni dunia yang dapat diindra dan dunia yang dapat dimengerti, dunia tipe kedua adalah dunia idea yang bersifat kekal dan

hanya ada satu. Sedang dunia tipe pertama adalah dunia nyata yang selalu berubah dan tak sempurna. Apa yang dikatakan Plato dapat dimengerti seperti yang dibahasakan oleh Surajiyo (2005), bahwa dia membedakan antara dunia indera (dunia bayang-bayang) dan dunia ide (dunia yang terbuka bagi rasio manusia). Rene Descartes (1596-1650 M) seorang filsuf Perancis, mengatakan bahwa pembeda antara dua substansi yaitu substansi pikiran dan substansi luasan (badan). Jiwa dan badan merupakan dua sebstansi terpisah meskipun didalam diri manusia mereka berhubungan sangat erat.

Dapat dimengerti bahwa dia membedakan antara substansi pikiran dan substansi keluasan (badan). Maka menurutnya yang bersifat nyata adalah pikiran. Sebab dengan berpikirlah maka sesuatu lantas ada, *cogito ergo sum* (saya berpikir maka saya ada). Leibniz (1646-1716) yang membedakan antara dunia yang sesungguhnya dan dunia yang mungkin. Immanuel Kant (1724-1804) yang membedakan antara dunia gejala (*fenomena*) dan dunia hakiki (*noumena*).

Ketiga, materialisme adalah paham filsafat yang meyakini bahwa esensi kenyataan, temasuk esensi manusia bersifat material dan fisik, yang ciri utamanya adalah ia menempati ruang dan waktu, memiliki keluasan dan bersifat objektif.[20] Materialisme adalah asal atau hakikat dari segala sesuatu, dimana asal atau hakikat dari segala sesuatu ialah materi. Karena itu materialisme mempersoalkan metafisika, tetapi metafisikanya adalah metafisika materialisme. Materialisme adalah merupakan istilah dalam filsafat ontologi

[20] Zainal Abidin, *Filsafat Manusia Memahami Manusia Melalui Filsafat* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2014), 25.

yang menekankan keunggulan faktor-faktor material atas spiritual dalam metafisika, teori nilai, fisiologi, epistemologi, atau penjelasan historis. Maksudnya, suatu keyakinan bahwa di dunia ini tidak ada sesuatu selain materi yang sedang bergerak. Pada sisi ekstrem yang lain, materialisme adalah sebuah pernyataan yang menyatakan bahwa pikiran (roh, kesadaran, dan jiwa) hanyalah materi yang sedang bergerak.

Materi dan alam semesta sama sekali tidak memiliki karakteristik-karakteristik pikiran dan tidak ada entitas-entitas nonmaterial. Realitas satu-satunya adalah materi. Setiap perubahan bersebab materi atau natura dan dunia fisik. Beberapa tokoh pemikir materialisme, antara lain:

a. Karl Marx (1818-1883)

Marx lahir di Trier Jerman pada 1818. Ayahnya merupakan seorang Yahudi dan pengacara yang cukup berada, dan ia masuk Protestan ketika Marx berusia enam tahun. Setelah dewasa Marx melanjutkan studinya ke universitas di Bonn, kemudian Berlin. Ia memperoleh gelar doktor dengan disertasinya tentang filsafat Epicurus dan Demoktirus. Kemudian, ia pun menjadi pengikut Hegelian sayap kiri dan pengikut Feurbach. Dalam usia 24 tahun, Marx menjadi redaktur *Koran Rheinich Zeitung* yang dibrendel pemerintahannya karena dianggap revolusioner. Setelah ia menikah dengan Jenny Von Westphalen (1843) ia pergi ke Paris dan di sinilah ia bertemu dengan F. Engels dan bersahabat dengannya. Tahun 1847, Marx dan Engels bergabung dengan Liga Komunis, dan atas permintaan Liga Komunis inilah, mereka mencetuskan Manifesto Komunis (1848). Dasar filsafat Marx adalah bahwa setiap zaman, sistem produksi merupakan hal yang fundamental. Yang menjadi persoalan

bukan cita-cita politik atau teologi yang berlebihan, melainkan suatu sistem produksi. Sejarah merupakan suatu perjuangan kelas, perjuangan kelas yang tertindas melawan kelas yang berkuasa. Pada waktu itu Eropa disebut kelas borjuis. Pada puncaknya dari sejarah ialah suatu masyarakat yang tidak berkelas, yang menurut Marx adalah masyarakat komunis.

b. Thomas Hobbes (1588-1679 M)

Menurut Hobbes, materialisme menyangkal adanya jiwa atau roh karena keduanya hanyalah pancaran dari materi. Dapat dikatakan juga bahwa materialisme menyangkal adanya ruang mutlak lepas dari barang-barang material.

c. Hornby (1974)

Menurut Hornby, materialisme adalah *theory, belief, that only material thing exist* (teori atau kepercayaan bahwa yang ada hanyalah benda-benda material saja). Sebagian ahli lain mengatakan bahwa materialisme adalah kepercayaan bahwa yang ada hanyalah materi dalam gerak. Juga dikatakan kepercayaan bahwa pikiran memang ada, tetapi adanya pikiran disebabkan perubahan-perubahan materi. Materialisme juga berarti bahwa materi dan alam semesta tidak memiliki karakteristik pikiran, seperti tujuan, kesadaran, niat, tujuan, makna, arah, kecerdasan, kemauan atau upaya. Jadi, materialisme tidak mengakui adanya entitas nonmaterial, seperti roh, hantu, malaikat. Materialisme juga tidak mempercayai adanya Tuhan atau alam supranatural. Oleh sebab itu, penganut aturan ini menganggap bahwa satu-satunya realitas yang ada hanyalah materi. Segala perubahan yang tercipta pada dasarnya berkausa material. Pada

ekselasi material menjadi suatu keniscayaan pada *being of phenomena*. Pada akhirnya dinyatakan bahwa materi dan segala perubahannya bersifat abadi.

d. Van Der Welj (2000)

Van Der Welj mengatakan bahwa materialisme dengan menyatakan bahwa materialisme ini terdiri atas suatu aglomerasi atom-atom yang dikuasai aleh hukum-hukum fisika-kimiawi. Bahkan, terbentuknya manusia sangat dimungkinkan berasal dari himpunan atom-atom tertinggi. Apa yang dikatakan kesadaran, jiwa, atau roh sebenarnya hanya setumpuk fungsi kegiatan dari otak yang bersifat sangat organik-materialistis.

Macam-macam materialisme:

1. Materialisme rasionalistik, menyatakan bahwa seluruh realitas dapat dimengerti seluruhnya berdasarkan ukuran dan bilangan (jumlah);
2. Materialisme mitis atau biologis, menyatakan bahwa peristiwa-peristiwa material terdapat misteri yang mengungguli manusia. Misteri itu tidak berkaitan dengan prinsip immaterial.
3. Materialisme parsial, menyatakan bahwa pada sesuatu yang material tidak tedapat karakteristik khusus unsur immaterial atau formal;
4. Materialisme antropologis, ini menyatakan bahwa jiwa itu tidak ada karena yang dinamakan jiwa pada dasarnya hanyalah materi atau perubahan-perubahan fisik-kimiawi materi;
5. Materialisme dialektik, menyatakan bahwa realitas seluruhnya terdiri dari materi. Berarti bahwa

tiap-tiap benda atau atau kejadian dapat dijabarkan kepada materi atau salah satu proses material. Salah satu prinsif di materialisme dialektik adalah bahwa perubahan dalam kuantitas. Oleh karena itu, perubahan dalam materi dapat menimbulkan perubahan dalam kehidupan, atau dengan kata lain kehidupan berasal dari materi yang mati. Semua makhluk hidup termasuk manusia berasal dari materi yang mati, dengan proses perkembangan yang terus-menerus ia menjadi materi yang memiliki kehidupan. Oleh karena itu, kalau manusia mati, ia akan kembali kepada materi, tidak ada yang disebut dengan kehidupan rohaniah. Ciri-ciri materialisme dialektik mempunyai asas-asas, yaitu asas gerak, asas saling berhubungan, asas perubahan dari kuantitaif menjadi kualitatif, asas kontradiksi intern.

Materialisme historis menyatakan bahwa hakikat sejarah terjadi karena proses-proses ekonomis. Materialisme dialektik dan materialisme histories secar bersamaan menyatakan bahwa peristiwa-peristiwa yang menyangkut sejarah rohani dan perkembangan manusia hanya merupakan dampak dan refleksi-refleksi aktivitas ekonomis manusia. Materialisme historis ini berdasarkan dialektik, maka semua asas materialisme dialektik berlaku sepenuhnya dalam materialisme historis. Materialisme sebagai teori menyangkal realitas yang bersifat ruhaniah, sedangkan materialisme metode mencoba membuat abstraksi hal-hal yang bersifat imaterial.

Dengan suatu nama lain, filsafat Karl Marx dan Engels ditunjukkan pula sebagai materialisme historis. Dalam istilah ini tampak pengaruh Hegel atas Marx dan Engels, sebab pe-ranan sejarah dalam pemikiran mereka pasti diwarisi dari Hegel. Bukan saja kehidupan dan kesadaran

manusia, melainkan juga seluruh sejarah manusia harus diartikan secara meterialistis. Seperti materialisme dialektis terutama dikerjakan oleh Engels, sedangkan materialisme historis ini dirancang oleh Marx.[21]

Keempat, eksistensialisme. Kata dasar eksistensi (*existency*) adalah *exist* yang berasal dari bahasa Latin *ex* yang berarti keluar dan *sistere* yang berarti berdiri. Jadi, eksistensi adalah berdiri dengan keluar dari diri sendiri. Artinya dengan keluar dari dirinya sendiri, manusia sadar tentang dirinya sendiri; ia berdiri sebagai aku atau pribadi. Pikiran semacam ini dalam bahasa Jerman disebut *dasein* (*da* artinya di sana; *sein* artinya berada). Untuk lebih memberikan kejelasan tentang filsafat eksistensialisme ini, perlu kiranya dibedakan dengan filsafat eksistensi. Yang dimaksud dengan filsafat eksistensi adalah benar-benar seperti arti katanya, yaitu filsafat yang menempatkan cara wujud manusia sebagai tema sentral. Sedangkan filsafat eksistensialisme adalah aliran filsafat yang menyatakan bahwa cara berada manusia dan benda lain tidaklah sama. Manusia berada di dunia; sapi dan pohon juga. Akan tetapi, cara beradanya tidak sama. Manusia berada di dalam dunia; ia mengalami beradanya di dunia itu; manusia menyadari dirinya berada di dunia. Manusia menghadapi dunia, menghadapi dengan mengerti yang dihadapinya itu. Manusia mengerti guna pohon, batu dan salah satu di antaranya ialah ia mengerti bahwa hidupnya mempunyai arti. Artinya, bahwa manusia sebagai subjek. Subjek artinya yang menyadari, yang sadar. Barang-barang yang disadarinya disebut objek. Filsafat eksistensialisme adalah salah satu aliran filsafat yang mengguncangkan dunia

[21] Kees Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 80.

walaupun filsafat ini tidak luar biasa dan akar-akarnya ternyata tidak dapat bertahan dari berbagai kritik. Filsafat selalu lahir dari suatu krisis. Krisis berarti penentuan. Bila terjadi krisis, orang biasanya meninjau kembali pokok pangkal yang lama dan mencoba apakah ia dapat tahan uji. Dengan demikian filsafat adalah perjalanan dari satu krisis ke krisis yang lain. Begitu juga filsafat eksistensialisme lahir dari berbagai krisis atau merupakan reaksi atas aliran filsafat yang telah ada sebelumnya atau situasi dan kondisi dunia, yaitu: materialisme dan idealisme.

Pada dasarrnya eksistensialisme adalah pandangan yang menyatakan bahwa eksistensi bukanlah objek dari berpikir abstrak atau pengalaman kognitif (akal pikiran), tetapi merupakan eksistensi atau pengalaman langsung, bersifat pribadi dan dalam batin individu. Jelasnya mendahului esensi.[22] Eksistensi merupakan label khusus yang hanya dikenakan kepada manusia. Dengan cara keluar dari diri, maka manusia menemukan dirinya. Manusia bukan objek dan tidak sekadar Ada dan meng-"Ada", manusia selalu keluar, muncul dari tidak sadar menjadi sadar.[23]

Kierkegaard, salah seorang eksistensialisme menjelaskan bahwa eksistensi manusia tidak dijalani sekali untuk selamanya. Bereksistensi adalah bertindak dalam hidup yang konkret, bukan sekadar dipikirkan secara objektif, atau terumus dalam sistem dan konsep, akan tetapi sebagaimana dihayati, tidak ada orang yang dapat mengganti tempat individu untuk bereksistensi. Kebebasan, ketakutan, kecemasan,

---

[22] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), 185.

[23] Poedjawijatna, *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat* (Jakarta: Rineka Cipta, 2002), 30.

rasa berdosa dan cinta kasih, keterasingan dari Tuhan, keputusan, semuanya adalah merupakan luapan yang eksistensial. Dan tema-tema inilah yang dikembangkan lebih lanjut dalam versi teistik maupun ateis, tetapi pokok pangkalnya adalah eksistensi manusia yang subjektif.[24]

E. Penutup

Manusia dapat diartikan berbeda-beda secara biologis, rohani, dan istilah kebudayaan, atau secara campuran. Secara biologis, manusia diklasifikasikan sebagai *homo sapiens* yaitu spesies primata dari golongan mamalia yang dilengkapi otak berkemampuan tinggi. Dalam hal kerohanian, manusia dijelaskan menggunakan konsep jiwa yang bervariasi di mana, dalam agama, dimengerti dalam hubungannya dengan kekuatan ketuhanan atau makhluk hidup; dalam mitos, mereka juga seringkali dibandingkan dengan ras lain. Manusia juga merupakan makhluk ciptaan Tuhan yang paling sempurna dibandingkan dengan makhluk lainnya. Karena manusia mempunyai akal dan pikiran untuk berpikir secara logis dan dinamis, dan bisa membatasi diri dengan perbuatan yang tidak dilakukan, dan kita bisa memilih perbuatan mana yang baik (positif) atau buruk (negatif) buat diri kita sendiri.

Manusia dalam pandangan filosof Barat yang tergambar dalam pikiran adalah berbagai macam perspektif, ada yang mengatakan manusia adalah hewan rasional (*animal rational*) dan pendapat ini diyakini oleh para filsuf. Sedangkan yang lain menilai manusia sebagai animal simbolik adalah pernyatakan tersebut karena manusia mengkomu-

[24] Muzari, *Eksistensialisme Jean Paul Sartre* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 30-33.

nikasikan bahasa melalui simbol-simbol dan manusia menafsirkan simbol-simbol tersebut. Ada yang lain menilai tentang manusia adalah sebagai *homo feber* dimana manusia adalah hewan yang melakukan pekerjaan dan dapat gila terhadap kerja. Manusia memang sebagai makhluk yang aneh karena di satu pihak ia merupakan makhluk alami, seperti binatang ia memerlukan alam untuk hidup. Di pihak lain ia berhadapan dengan alam sebagai sesuatu yang asing ia harus menyesuaikan alam sesuai dengan kebutuhan-kebutuhannya. Manusia dapat disebut sebagai *homo sapien*s, manusia arif memiliki akal budi dan mengungguli makhluk yang lain. Manusai juga dikatakan sebagai *homo faber* hal tersebut karena manusia tukang yang menggunakan alat-alat dan menciptakannya. Salah satu bagian yang lain manusia juga disebut sebagai *homo ludens* (makhluk yang senang bermain). Manusia dalam bermaian memiliki ciri khasnya dalam suatu kebudayaan bersifat *fun*.

Daftar Pustaka

al-Ghazali. *Ma'arij al-Quds*. Kairo: Maktab al-Jundi, 1968.

______. *Mizan al-'Amal.* Kairo: Dar al-Ma'arif, 1964.

Ali, Yunasril. *Manusia Citra Ilahi*. Jakarta: Paramadina, 1997.

Ali, Fachry. "Realitas Manusia: Pandangan Sosiologis Ibnu Khaldun." M. Dawam Raharjo. *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam*. Jakarta: Grafitti Pers, 1987.

Abidin, Zainal. *Filsafat Manusia Memahami Manusia Melalui Filsafat.* Bandung: Remaja Rosda Karya, 2014.

Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.

Baharuddin, Moh. Makin. *Pendidikan Humanistik: Konsep, Teori dan Aplikasi Praktis dalam Dunia Pendidikan.* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.

Baqi, Muhammad Fu'ad Abdul. *Al-Mu'jam al-Mufahras li alfadz al-Qur'an al-Karim.* T.tp.: Darul Fikri, 1992.

Bertens, Kees. *Panorama Filsafat Modern*. Jakarta: Teraju, 2005.

______. *Ringkasan Sejarah Filsafat.* Yogyakarta: Kanisius, 1992.

Bochenski, J. M. *Philosophy: An Introduction*. New York: Harper & Row, 1972.

Cassirer, Ernest. *An Essay on Man,* terj. Alois A. Nugroho. Jakarta: Gramedia, 1987.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia.* Jakarta: Balai Pustaka, 1989.

Dewey, John. *How We Think: A Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Educative Process.* Boston: Houghton-Mifflin, 1998.

Gould, Stephen Jay. "Smith Woodward's Folly." *New Scientist,* 1979.

Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Hanafi, Ahmad. *Filsafat Skolastik*. Jakarta: Pustaka al-Husna, 1998.

Issawi, Charles. *Filsafat Islam tentang Sejarah Pilihan dari Muqaddimaah.* Disalin oleh A. Mukti Ali. Jakarta: Tintamas, 1976.

Khaldun, Ibnu. *Muqaddimah*. terj. Ahmadie Thaha. Pustaka Firdaus: Jakarta, 1986.

Koentjaraningrat. *Pengantar Ilmu Antropologi.* Jakarta:

Rineka Cipta, 2009.

Muggeridge, Malcolm. *The End of Christendom.* Grand Rapids, Eerdmans, 1980.

Mehra, Partap Sing & Jazir Burhan. *Pengantar Logika Tradisional.* Bandung: Bina Cipta, 1988.

Muzari. *Eksistensialisme Jean Paul Sartre.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Nasution, Harun. *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam.* Jakarta: Bulan Bintan, 1978.

Nasution, Muhammad Yasir. *Manusia Menurut al-Ghazali.* Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002.

Nizar, Samsul. *Filsafat Pendidikan Islam: Pendekatan Historis, Teoritis dan Praktis.* Jakarta: Ciputat Pers, 2002.

Othman, Ali Issa. *Manusia Menurut al-Ghazali*. Sirs el-Layyan: Arab States Fundamental Education Center, 1960.

Peursen C.A. Van. *Orientasi di Alam Filsafat,* terj. Dick Hartoko. Jakarta: Gramedia, 1988.

Poedjawijatna. *Pembimbing Ke Arah Alam Filsafat*. Jakarta: Rineka Cipta, 2002.

Poerwantana, et.al. *Seluk-beluk Filsafat Islam*. Bandung: CV Rosda Bandung, 1988.

Pulungan, Syahid Mu'ammar. *Manusia dalam al-Qur'an.* Bina Ilmu: Surabaya, 1984.

Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.

Soelaeman, M.M. *Ilmu Budaya: Dasar Suatu Pengantar.* Bandung: PT. Refika Aditama, 1987.

Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2005.

Titus, Harold H, et.al. P*ersoalan-persoalan Filsafat.* terj. M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Veeger, K.J. *Realitas Soasial Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1990.

Weij, P.A. Van Der. *Filsuf-filsuf Besar Tentang Manusia.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Winamo, Herimanto. *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar.* Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2011.

INDEKS

A

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Y

Z

Refleksi Filosofis atas Teologi dan Politik Islam

Kajian Filsafat Islam

Robby Habiba Abror

Muhammad Taufik

Diana Sari

Faizal Ansori

Indarwati

Isfaroh

Kholilur Rohman

M. Iqbal Maulana

Moh Arif Afandi

Muhammad Syafi'i

Siti Maslakhah

Refleksi Filosofis atas Teologi dan Politik Islam

Robby Habiba Abror, dkk.

Penerbit FA Press

Prodi Aqidah dan Filsafat Islam, Ushuluddin dan Pemikiran Islam

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Jl. Laksda Adisucipto, Yogyakarta.

Email: filsafatagama@gmail.com. Telp. (0274) 512156